فلسفهٔ هند قدیم

از کتاب ماللهند ابوریحان بیرونی

ترجمهٔ اکبر داناسرشت



بها: ۱۵۰ ریال

فلسفهٔ هند قدیم

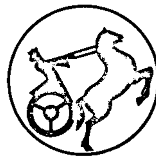
از کتاب ماللهند ابوریحان بیرونی

ترجمهٔ اکبر داناسرشت

فلسفهٔ هند قدیم

ترجمهٔ از کتاب ماللهند ابوریحان بیرونی

به قلم اکبر داناسرشت



مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۶۳



داناسرشت، اکبر
فلسفه هند قدیم ترجمه بخشی از کتاب مالِلهند ابوریحان بیرونی
چاپ اول ۱۳۳۹ ـ چاپ دوم ۱۳۵۲
چاپ سیم: ۱۳۶۳
چاپ وصحافی: چاپخانهٔ سپهر، تهران

تیراژ: ۱۱۰۰۰ نسخه

این کتـاب هم قدیمترین میراث فکری بشر و هم زیباترین و شاعرانه‌ترین کتاب فلسفه ایست که در دستـرس است و تـاریخ پیدایش این اندیشه‌ها به زمانهای بسیاردرازی به پیش از سپیده دم تمدن یونانی میـرسد ولی صید گاه این مروارید درژرفای بحری عمیق قرار دارد و غواص فکر باید بسی بخود رنج دهد تـا بـه عـمق این دریـا رسیده و این مروارید را بدست آورد. و نیز ریشه‌های برخی از افکار مولوی در کتاب جلیل مثنوی در این کتاب است.

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمهٔ مترجم

ابوریحان دارای دو شخصیت جداگانه است وحال آنکه بیشتر علماء یونان وارو پا دارای یک شخصیت بوده اند. واین دو شخصیت یکی شخصیت ریاضی اوست که تا پیش از آشنایی با علوم هند داشته است و شخصیت دوم او هند شناسی این مرد فردست که در حقیقت پدر تاریخ هند شمرده میشود وعلوم هندوستان را زمانی بروی کاغذ آورده وجاودانی ساخت که نزدیک بود براثر لشگرکشی های محمود زیر سم ستور از بین برود و غنی ترین میراث بشری جامهٔ نیستی پوشد.

سالی که بیرونی بهندوستان رفته معلوم نیست ولی چون تاریخ تولد او را که ۳۶۲ هجریست از تاریخ فتح خوارزم که ۴۰۷ هجریست کم کنیم هنگام فتح خوارزم او ۴۵ سال داشته و بهمراهی استاد خود امیرنصر بن عراق که مخترع رابطهٔ سینوسها در مثلّثات کرو یست در رکاب محمود بغزنه آمد. وطبیعیست که چون میخواسته بهندوستان برود و علوم آنان را بیاموزد باید چند سالی هم مقدمات زبان علمی هند را یاد گیرد. و در اثر جنگهای محمود دانشمندان هندی کم و بیش در غزنه دیده میشدند و بآسانی امکان می پذیرفت که با آنان ملاقات کند. پس در حدود ۵۰ سالگی بوده که ابوریحان بهندوستان رفته و چون طفلی نوآموز در دبستان براهمه شاگردی کرده است و باید باین همت والا آفرین گفت که در چنین سنّی بشاگردی پردازد و زبان سانسکریت را بیاموزد که دارای پنجاه حرفست.

پس کار او بهترین سرمشق برای هر جو یندهٔ علمست.

بزرگترین تالیف ابوریحان در هندشناسی همین کتابست که در هشتاد باب فلسفه وعروض وریاضیات وجغرافیا وحقوق وادبیات وغیره را بیان میکند و برای همین اهمیتست که چون ترجمهٔ پیشین بعلت گرفتاریها و خستگی های قضائی افتادگی هایی داشت من از نو بترجمه وتکمیل کار خود پرداختم تا در حدود ترجمهٔ روان شناسی شفا و ترجمهٔ آثار الباقیه قرار گیرد. که باندازه توانایی اصلاح

شده است.

مسلّمست که کتب ریاضیات هندی پیش از آثار ریاضی یونانی بتازی ترجمه گشته و آشنایی بیرونی با ریاضیات هندی از راه زیج فزاری و کتاب یعقوب بن طارق بوده که منجمی هندی که با جمعی نزد منصور در سال ۱۵٤ هجری آمده بزرگترین اثر نجومی هندوستان را برای منصور ترجمه کرد[۱] بدینطریق‌که او املاء میکرده واین دوتن بتازی برمیگرداندند ولی بعدا که بیرونی سانسکریت میآموزد وآبرا از سرچشمه می نوشد خرده گیری های بسیار از کار این دو عالم کرده است.

دو مذهب بزرگ از هندوستان برخاسته که یکی کیش برهماییست که اساس تصوف شرق میباشد ولی آن تصوف اولیه که در بغداد پایه ریزی شد فقط تزهّد وتقشّف بوده است وعیاشی خلفاء در شهر هزارو یکشب چنین واکنشی پدید آورد بی آنکه از وحدت وجود وجهان خدایی و از اتحاد با ذات باری اثری در آن باشد و خوانندگان این ترجمه خود میتوانند که به یگانگی عقائد اکثر صوفیان با آراء براهمه توجه کنند.

مذهب دوم کیش بوداییست که خود هندوستان آنرا نپذیرفت و بقسمی که از کتاب برمیآید ابوریحان هیچ عالم بودایی ندیده بوده که با او گفتگو کند ولی همین مذهب مطرود هند در خارج آن سرزمین طوری گسترش یافت که امروزه یکی از بزرگترین کیش های عالم را تشکیل می دهد و چین، ژاپن، کره ، هندوچین، برمه، تبّت ، سیلان و جزایری در دریای هند و اقیانوس کبیر باضافه قسمتهایی دیگر قلمرو این مذهبست و این قلمرو را هند سفید گویند و در شرق ایران جغرافیایی مذهب بودایی در حال پیشروی بود واسلام آنرا بعقب برگردانید.

گویند کلمه بت درفارسی همان بد است[۲] که چون تندیس بودا را می پرستیدند هر صنمی را بت گفته اند و ابراهیم ادهم نیز همان شهزاده بوداست که بترک سلطنت گفته و راه

---

۱. این مجموعه سند هند نام دارد که پنج کتاب است وصحیح کلمه سدهانتا میباشد و تا قرن پنجم پیروان بسیاری داشته و بعدا روش یونانی بر روش هندی غلبه کرد و علم هیئت امروزی دنیا دنباله کارهای یونانیانست و بسیاری از قواعد علم هیئت یونانی بحال خود باقی مانده ومجموعه سندهند را براهماگبت در ٦٢٧ میلادی ترتیب داده و ابوریحان مجسطی را بالاتر از زیج سند هند شمرده و در آثار الباقیه میگوید «گویا نویسنده مذکور، که مقصود او نویسنده کتاب ماخذالمواقیت بوده که از طرفداران روش هندیست ، میان آن و بالاترین کتاب هند که زیج سند هند باشد نسنجیده بوده وفرق میان این دو کتاب بر هرکس که کمی عقل و خرد دارد پوشیده نخواهد ماند.» نقل ازترجمه آثارالباقیه.

۲. در زبان عرب هم بد بمعنی صنم آمده ابوالعلاء معرّی گوید:

القلب من اهوائه عابد — ما يعبد الكافر من بده

درویشی پیش گرفت وگرنه در تاریخ طاهریان و صفاریان و سامانیان چنین شخصی نیست و کلمهٔ شمن هم که در شعر قدماء خراسان آمده بمعنای بوداییست و کتاب حاضر از هند برهمایی گفتگو میکند و ابوریحان هندو یان را نیز با فرهنگ یونان آشنا ساخت و اقلیدس و مجسطی و رساله اسطرلاب را بزبان سانسکریت برگردانید و زیجی هم برای سیاوپل کشمیری ترتیب داد.

من با ریاضیات نجومی هند که آیا ابداع و ابتکاری در آن هست یا نه کاری ندارم و دو کتاب از پنج کتاب سند و هند یکی بنام رومک سدهاند و دیگری بنام پولس سدهاندست هر دو مربوط بعلوم یونانیست و از همین رهگذرست که کارادووعضوعلوم آکادمی فرانسه مسلم دانسته که افکار نجومی هند مقتبس از یونانیانست و برخی ازعلماء دیگر این کارها را مقتبس از کلدانیان دانسته اند و چون این بحث بسیار دقیق و از حوصله این مقدمه بیرونست بآن نمیپردازیم ولی آنچه در تاریخ هند مسلم گشته این حقیقتست که آوردن صفر در ریاضیّات و نظام عشرات که امروزه جهانشمولست از هندست و یونانیان علیرغم پیشرفت در هیئت وهندسه، که سه کتاب بی نظیر آنان مجسطی واقلیدس و مخروطات سه گواه گو یا هستند، در علم حساب بسیار وامانده وعقب افتاده بودند و چون صفر نداشتند از پهلو چیدن اعداد عددی بزرگ را بوجودمیآوردند واگر میخواستند این عدد را (۴,۳۲۰,۰۰۰,۰۰۰) که یک روز براهم یعنی عمرعالم است وکلپ نام دارد (**کالپا**) بنویسند قطعا چند فرسخی میبایست اعداد را پهلوی هم بچینند و از اینجاست که گفته اند، صفر نیمی از ریاضیاتست.

قسمتهایی از کتاب یک کشیش سریانی موجودست (نام او سایروس سیمخت) بوده و تاریخ کتاب ۶۲۲ مسیحیست و او مردم بیزانس را نکوهش میکند که چرا بآنچه رومیست مفتون گشته اند وحال آنکه مردم خارج این‌مرزوبوم با ۹ عدد هر عددی بزرگ را بخواهند مینویسند و علماء تاریخ علم میگویند قدیمیترین اثری مبنی بر نفوذ عدد هندی که همین اعداد امروزه است کتاب نامبرده میباشد.

آنچه تا اینجا نگاشته‌ام مطلبی تازه نداشت و تمام از گفته های علماء گرفته شده بود وهر گاه کسی این مقدمه را با مقدمه ایکه زاخائو براین کتاب نوشته بسنجد برای من جز شرمساری چیز دیگری عائد نمیشود و تنها سخن تازه در چند سطر اخیرست.

گفتیم که مسلّمست در دنیا دو روش درحساب بیشتر نبوده یکی روش یونانی و دیگر روش هندی که مبنی بر عشراتست وچون در میان رساله های بیرونی در فهرست کتب او رساله‌ای دیدم بدین عنوان «فی ان رأی العرب فی مراتب العدد اصوب من رأی الهند» که روش تازیان را بر طریقه هندیان ترجیح داده بسیار سبب حیرت من شد با آنکه همین بیرونی در فصلی

که از اعیاد خوارزمیان گفتگو میکند اطلاعات نجومی اعرابرا ناچیز شمرده و میگوید «گذشته از اینکه اعراب ستاره‌های هر صورت فلکی را خوب تشخیص نداده‌اند نامهایی که بستارگان ثابت نهاده‌اند دلیل بی اطلاعی آنان از شناختن بروج و صور آسمانیست» نقل از ترجمه آثارالباقیه...

پوشیده نماند که بیرونی از اعراب جاهلیت انتقاد می کند.

سبب حیرت این بود که با اینحال چگونه اعراب روشی در حساب داشته‌اند که از طریقه هندی بهتر بوده و سالها این فکر جان مرا میآزرد. خوشبختانه در خلال ابحاث بیرونی در این کتاب مطلب را فهمیدم که از چه قرار بوده و بیرونی چه مقصدی داشته چون برای اعداد از هزار بالا تر یعنی دوهزاروسه هزار والی آخر تا هیجده هزار در زبان سانسکریت هر یک لغت خاصی داشته وحال آنکه اعراب هزارها را هم مانند بقیه اعداد یکسره میشمردند و میگفتند یکهزاردوهزار بطور مسلسل الی آخر... این روش را بیرونی برکار هندیان که هریک لغت خاصی داشته باشد ترجیح داده ومسئله ابدا ربطی بدو روش مذکور که در پیش گفته شد نداشت.

این نکته ادبی هم در تصحیح بیتی از دیوان ناصر خسرو برایم روشن شد که میگوید:

گر من اسیر مال شوم همچو این و آن — اندر شکم چه باید زهر جگر مرا

معانی که برای جگر در فرهنگ‌های فارسی آمده هیچکدام با شعر تناسب ندارد.

جگرسلاحیست هندی که بیرونی میگوید دردست بتی جگرقرارداده‌اند وجای دیگر میگوید آنرا پرتاب میکنند. ومن در جنگ گذشته بکمر سربازان گورخای این سلاح را دیدم که از دور بطرف پرتاب میکنند و طوری پارگی پدید میآورد که قابل وصله نیست پس مقصود شعر دانسته شد. و در دیوان حکیم قبادیان، که مردی غیور و با عقیده بوده و بسیار مورد احترام منست، لغات سانسکریت دیگر هم دیده میشود که در اثر فتح هندوستان در ایران استعمال می شده و ادیب پیشاوری در رساله‌ای که راجع بتصحیح اشعار ناصر خسرو در آخر دیوان خود نوشته گواه برگفتار من بسیارست.

بیرونی میگوید: پس از حفظ یک کلمه چون آنرا تکرار میکردم وسعی بلیغ مبذول میداشتم که از مخرج خود، آن حرف ادا شود باز هندیان نمیفهمیدند چه میگویم ناچار از نو کوشش میکردم که درست تلفظ شود.

یک قسمت دیگر از اهمیت کتاب، در این است که کتبی را که بیرونی در هند دیده و از آنها مسائلی نقل کرده، ممکن است امروز آن کتابها از بین رفته باشد ولی برای فرهنگ هندوستان آن کتابها اهمیتی بسزا دارد.

گفتیم که بیرونی، نه تنها کتب هندی را بعربی نقل کرده بلکه در مدت اقامت در هندوستان سعی داشته که هندیان را از فرهنگ یونان نیز آگاه سازد؛ این بوده که هندسه اقلیدس، اسطرلاب، مجسطی را، چنانکه خود او میگوید، بزبان سانسکریت نقل کرده؛ ولی بعداً بهمان عادتی که هندیان داشتند که علم را بنظم درآورند این سه کتاب را فوراً برشتهٔ نظم کشیدند؛ و چون نظم کتاب علم را نامفهوم میسازد از این حیث خاطر برونی آزرده شده و آرزو داشته که اگر همانطور این ترجمه ها را بحال نثر گذاشته بودند، بهتر بود.

بیرونی برای یکی از بزرگان کشمیر، که سیاو پل نامیده میشده، زیجی نیز بزبان سانسکریت تألیف کرده بود که شاید امروز از بین رفته باشد.

مساعی بیرونی در نشر فرهنگ هند، نزد هندیان مورد تقدیر قرار گرفت و ملت قدرشناس هندوستان پس از آنکه بیرونی بایران آمد، او را فراموش نکردند و با او مکاتباتی داشتند؛ چنانکه در فهرست کتابهای بیرونی دیده میشود که منجمان کشمیر از او پرسشهایی کرده اند و او پاسخ نوشته؛ و نیز در پاسخ علمای هند جوابهایی نگاشته، این است که در چکامه ای که یا قوت در معجم الادباء از او نقل کرده؛ بیتی راجع بشهرت خویش در هند میگوید

(وسائل بمقداری هنودا بمشرق) (وبالغرب هل یخفی علیهم عماسیا)

البته ملتی که در زندگی او را فراموش نکرد؛ پس از مرگ هم او را فراموش نکرده؛ و با گذشت هزار سال، که نسل هایی از بشر آمدند و رفتند، جشن هزاره او را بر پا ساختند.

تحقیقات ابوریحان راجع بهندوستان، منحصر بکتاب حاضر نیست هر چند اگر فصلی هم از این کتاب، بیشتر باقی نبود باز بیرونی در شناسایی هندوستان بی نظیر بود.

کتب ذیل را هم، مطابق رسالهٔ فهرست، که بخامه خود بیرونی است، راجع بهندوستان نگاشته:

۱ ــ جوامع الموجود لخواطر الهنود راجع بسند هند.
۲ ــ تهذیب زیج ارکند چون ترجمهٔ آن نامفهوم بوده نیاز بتهذیب داشته.
۳ ــ خیال الکسوفین راجع بمدارین متحدین که باظهار بیرونی هیچ زیجی از زیجات هند خالی از این معنی نیست و در ممالک اسلامی کسی آنرا نمیدانسته.
٤ ــ تذکره‌یی در حساب با ارقام هندی.
٥ ــ کیفیت رسوم هند در تعلیم حساب.
٦ ــ رساله‌یی در راشیکات که اخیراً در حیدرآباد طبع شده.
۷ ــ ترجمه براهم سدهاند در طرق حساب.

۸ ــ رساله در تحصیل آن از زمان، نزد هند.
۹ ــ جوابات مسائلی وارده از منجمان هند.
۱۰ ــ جوابات مسائلی ده گانه علمای کشمیر.
۱۱ ــ مقاله در طریق هند در استخراج عمر.
۱۲ ــ ترجمه کتاب موالید صغیر از براهمهر.
۱۳ ــ ترجمه کلب یاره و آن مقاله ایست از هندیها در امراض.
۱٤ ــ مقاله در باسدیو راجع بآمدن اخیرش.
۱۵ ــ ترجمه کتاب پاتنجل در خلاص از بدن.
۱٦ ــ ترجمه کتاب سانگ بنا بگفتهٔ بیرونی در کتاب ماللهند.
۱۷ ــ کتاب ماللهند که مهمترین کتب بیرونی راجع بفرهنگ هندوستانست.

بطوریکه اطلاع دارم جز سه کتاب از این هفده کتاب که عبارت از کتاب حاضر، راشیکات، پاتنجل باشد بقیه این آثار گرانبها از دست رفته وامیدست که در کتابخانه های دنیا موجود باشد و از کتاب پاتنجل هم اطلاع نداشتم تا خاورشناس آلمانی آقای پروفسور ریتر، که در کنگره ابن سینا دعوت داشت، مژده داد که این کتاب را بچاپ میرساند.

افرادی که میخواهند از هندوستان که نخستین گاهوارهٔ تمدن بشریست آگاهی یابند سه مقالهٔ ارزشمند را که در کنگره یادبود بیرونی در تهران ایراد شده، بآنان معرّفی می کنیم که هریک حاصل عمر گویندگان آن بوده است و هر سه راجع بهمین کتابست و از یادنامهٔ بیرونی نقل میشود: نخست مقاله پارسی آقای کورویاناکی پروفسور ژاپنی که آورده است:

«اثر وی در واقع هیچ نظیر ندارد و به همین علل ارزش علمی خود را از دست نداده است و نخواهد داد علاوه برین میتوان گفت که کتاب وی نه تنها محصول هماهنگی بین تمدّن اسلام و تمدّن هند است بلکه مظهر دوستی و همکاری بین المللی هم است».

و پس از آن پروفسور میان کتاب ماللهند وکتاب تاریخ هند و سند رشیدالدین بن فضل الله بدینطور فرق گذاشته (که بیرونی از لحاظ مذاهب برهمنی منطقه اجتماع هند را نگاه کرده است وحال آنکه رشیدالدین هند را از نقطه نظر دین بودایی بیان کرده است.) ولی باید یادآور بود که کتاب ماللهند از نظر علمی و فلسفی وریاضی قابل سنجش با کتاب رشیدالدین نیست و بیرونی از مدارک سانسکریت این کتاب را در هشتاد باب جمع کرده است که شاید بسیاری از آن آثار بدست فنا سپرده شده.

وآقای یاناکی می افزاید: (در خاتمه نیز باید مجدداً خاطرنشان کرد که تردیدی نیست

از هر حیث «فی تحقیق ماللهند در تاریخ اسلام بی نظیر است») در حدود یک قرن پیش دانشمند بزرگ زاخو این کتابرا بطور عالمانه بانگلیسی ترجمه کرده است و در عین حال در مقدّمه آن هرچه باید گفت بطور مفصّل و استادانه بیان کرده است بنابرین بر آنچه وی ذکر کرده است اطلاعات تازه‌ای افزودن خیلی دشوار است).

امامقاله دوم ازجلالی نائینی است که درنشرفرهنگ هندوستان کوششهای ارزنده کرده است و مهمتر از همه «سرّ اکبر» ترجمه او پانیشادها می باشد و در نطق او بدین عنوان «ابوریحان بیرونی فاتح علوم و آداب هند» اشتباهاتی را که در طی قرون در کتاب ماللهند کرده‌اند تصحیح کرده است و اتفاقاً تماس این تصحیحات با ترجمهٔ همین هفت فصل که در دست دارید آشکارست.

مقالهٔ سیم از آقای دکتر عبدالرحمن بدوی است که بفرانسه میباشد و برخی در قسمتهایی را که ابوریحان از کتب افلاطون ذکر کرده‌است با متن یونانی آن تطبیق کرده و این متون را هم در آن نطق فاضلانه آورده است. تنها اشکالی که برای من در این نطقست این جمله میباشد که من برین عقیده‌ام که‌تیماؤس‌طبی‌مردی راازاهل تب Tebes بوده که از بلاد یونانست و حال آنکه آقای بدوی همان طبّ که صنعت پزشگی است ذکر کرده و افلاطون از علم طب آگاهی نداشته تا از طب بحثی بمیان آورد.

نام کامل کتاب چنین است.

ماللهند من مقولهٔ مقبولهٔ فی العقل او مرذولهٔ»

یعنی آنچه برای هند در سخنان درست یا نادرست نزد عقل میباشد.

از خداوند بخشنده علم توفیق این دانشمندانرا در پروراندن عقول و تربیت اذهان خواستارم.

اکبر دانا سرشت

پایان مقدمهٔ مترجم

مقدمه

از این سبب گفتار گوینده که شنیدن کی بود مانند دیدن، مطلبی درست وسخنی راست میباشد که دیدن عبارتست از اینکه بیننده چیز دیدنی را، در زمان وجود آنجایی که واقعست احاطه کند و اگر خبر و روایت از عوارضی که برای آنست تهی بود، البته از دیدن بهتر بود. چه، مسموعات از دایرهٔ زمانی خاص که برای مرئی لازمست تجاوز می کرد و زمان خاص بمرئی و گذشته و آینده را شامل میگشت، بقسمی که موجود و معدوم را عمومیت میيافت.

خط یکی از انواع خبر و روایتست که از اقسام دیگر آن برترست و اگر آثار جاو یدان قلم نبود چگونه ما از اخبار امم سابق آگاه میشدیم.

خبر فی حد ذاته، وقتی اخبار از امری باشد که عادتا وجودش ممکنست قابل صدق وکذبست. وخبر دهندگان هم، برای تفاوت اغراض وحب غلبه بر دیگران و منازعاتی که میان امم وفرقست صادق و یا کاذب خواهند بود.

بسا اینکه شخص دروغ میگو ید و مقصود خود اوست و میخواهد قومی را بزرگ جلوه دهد که او خود یکی از آنانست و یا جماعتی را که برخلاف وضد قوم او هستند خوار و بیمقدار کند و از این راه تشفی خاطر جو ید و معلومست که شخص در این هر دو کار شهوت وغضب را پیروی کرده که البته کاری ناپسندست.

بسا هم کسی بطائفه دیگری دروغ نسبت می دهد و علتش دوستی یا دشمنیست که با آنان دارد که با دوستی اشخاص می خواهد از عهدهٔ ادای شکر ایشان برآید. چنانکه با دشمنی آنان، می خواهد انتقامی ازیشان بگیرد.

چنین شخص هم در شمار اشخاص پیشینست، زیرا چیزی که سبب

دروغگویی او شده غلبه برخصم و دوستی با قومی بوده است.

بسا هم میشود که شخص برای اینکه سرشت او پست و طبعش دنیست برای جلب خیر یادفع شر از چیزی که میترسد دروغ میگوید. البته چنین خویی هم از لوازم شرارت وخبث پنهانی در طبیعت اوست.

بسا هم کسی که دروغ گفته نمیداند آنچه گفته دروغست و فقط بنقل از اشخاصی که این خبر را از آنان شنیده کفایت می کند. و هر اندازه آن اشخاص جمعی بسیار باشند یا نسلا بعد نسل تواتر را حفظ کرده باشند چون همهٔ این تواترها بیک کس میرسد هنگامی که حذف وسائط گردد، آن آخرین شخص یکی از دورغگویانست که در پیش گفته شد.

کسی که جز راست سخن نگوید و از دروغ بگریزد ، قابل ستایش و درخور تمجیدست و نزد دروغگویان هم محترم و ارجمندست تا چه رسد نزد راستگویان و خداوند فرموده: راست بگویید اگر چه بزیان خودتان باشد.

مسیح در انجیل گفته: که از حقگویی و سخن راست نزد پادشاهان مهراسید زیرا آنان جز برتن شما بچیز دیگر تسلط ندارند. اما روح شما، از حیطهٔ قدرت آنان بیرونست و این قول تشجیع حقیقی بشرست براستگویی.

خویی را که عامه شجاعت می خوانند، نوعی ازشجاعتست که جنس عالی آن که همهٔ انواع شجاعتها را در بردارد، خوار شمردن مرگ و تحقیر حیاتست اعم ازینکه ورود در میدان جنگ سبب مرگ شود و یا راستگویی و اعلام کلمهٔ حق.

همانطور که در طبایع بشری عدل پسندیده و لذاته دوست داشتنی و پسندیده است راستی هم، چنینست مگر نزد کسی که شیرینی راست گفتن را نچشیده باشد یا آنکه بداند راست گفتن خوبست ولی از آن بپرهیزد چنانکه ازیکی از دروغگویان پرسیدند که آیا تاکنون هیچ راست گفته ای؟! گفت: اگر نمی ترسیدم که یکبار راست گفته باشم میگفتم نه.

پس چنین شخصی از شاهراه عدالت برکنار مانده و ظلم وجوررا برعدل رجحان داده و کارش گواهی دروغ وخیانت در امانت وغصب املاک مردم با حیله گری و سرقت اموال آنانست و دیگر اموری که سبب فساد عالم و بنی آدمست.

در خدمت استاد ابوسهل عبدالمنعم بن علی بن نوح تفلیسی[۱] که بتوفیقات خدایی موفق باد، بودم و دیدم کسی را سرزنش می کرد که از راه تحقیر عقیدهٔ معتزله[۲] را که می گویند خداوند علم ذاتی دارد و بذاته عالمست یعنی علمش فزون برذات نیست. چنین در کتاب خود وانمود کرده که اهل اعتزال میگویند: خداوند عالم نیست تا عوام قوم خویش را باین پندار و توهم وا دارد که این قوم خدا را جاهل میدانند، خداوند از جهل و دیگر صفات غیرلائق بذات اومنزه است، من خدمت استاد عرض کردم که آنچه را از مخالفان و دشمنان حکایت کنند کمتر اتفاق می افتد که نظیر حکایت این شخص نباشد واین دروغ وقتی که ازمذاهب منشعب از یک اصل یا یک نحله[۳] باشد برای اینکه بهم نزدیکست زودتر دانسته میشود ولی در اخباری که از ملل متفرق و خاصه از امممی باشد که با ما در اصل و فرعی از عقائد شرکت ندارند دیرتر تشخیص داده میشود زیرا تشخیص راست از دروغ این اخبار برای دور بودن از دسترس ما و نبودن راهی بسوی آن، دشوارست.

آنچه از کتب دیانات و ملل ونحل نزد ما موجودست جز بنظیر آنچه گفته شد آگنده نیست وکسی که واقع این اخبار را نداند آنچه را از راه این نوشته ها بدست آورده اگر نزد اهل آن مذهب یا نحله یا پیش کسیکه واقع مطلب را میداند باز گوید اگر فضیلتی در او باشد جز شرمساری نخواهد داشت وچنانچه با رذیلت و پستی

---

۱. این مرد بزرگ که ابوریحان او را استاد خوانده در کتابی دیگر نامی از او ندیده‌ام.

ای خاک اگر سینه تو بشکافند — بس گوهر قیمتی که در سینهٔ توست

۲. مسلمانان از نظر اصول عقائد بدو دسته منقسم می شوند. معتزله و اشاعره معتزله تابع اصول عقلی هستند و بحسن وقبح ذاتی معتقدند و هرکجا در ظواهر قرآن چیزی برخلاف عقل دیدند آنرا تأویل می کنند چنانکه رؤیت باریتعالی و یا آیاتی را از قرآن که مشعر برجسمیت خداست نیز تأویل می کنند اما اشاعره بهمان ظواهر قناعت کرده و خداوند را قابل رؤیت میشمارند و او را جسم گمان می کنند و این مذهب بذوق عوام سازگارترست و بسیاری از علمای بزرگ اسلام مانند غزالی و امام رازی اشعری بوده‌اند وکتب کلام پر از رد وبدل این آراء و عقائدست و امروزه که معتزله منقرض شده شیعه قائم مقام آنان گشته واصول و عقائد آنانرا محترم میشمارند.

۳. نحله در مقابل ملت است و آنانرا که اهل کتاب نیستند و دارای کیشی و مذهبی هستند مانند براهمه جزء نحل میشمارند و اهل کتابرا ملت میگویند.

سرشته شده باشد اصرار ولجاجت خواهد کرد اما کسی که حقیقت حال را بداند سخنان این راویرا افسانه می پندارد و از راه شنیدن نقل و افسانه بی آنکه مطلب را تصدیق کند گوش بآن فرا میدارد.

ضمن سخنانی که خدمت استاد گفته شد سخن بعقائد و مذاهب هندیان کشید. که آنچه در این باب در کتب مسطورست ساختگی و دروغست و نویسندگان از هم نقل کرده‌اند وتهذیب نشده وجز ابوالعباس ایرانشهری[1] از نویسندگان کتب ملل ونحل کسی را ندیده‌ام که عقیدهٔ امّتی را بدون حب و بغض نوشته باشد چه، نامبرده بهیچ کیشی پابند نبود بلکه خود دینی ساخته بود و مردم را بآن دعوت میکرد وآنچه را از یهود و نصاری و تورات و انجیل نگاشته همه درست مطابق با واقعست و در نقل اخبار مانویان و مللی که منقرض شده‌اند مبالغه کرده ولی چون بعقائد هندیان و بوداییان رسیده از راه حق پا بیرون گذاشته و آنچه را که در کتاب زرقانست[2] بکتاب خویش نقل کرده و آنچه را هم که از این مرجع نقل نکرده گویا از عوام این دو فرقه شنیده است.

چون استاد که بتوفیقات خدایی مؤید باد کتب ملل و نحل را بار دیگر از نظر گذراند و دید که این دفاتر همانطورست که من گفتم مرا تحریض کرد تا معلوماتی را که در بارهٔ هندیان دارم بروی کاغذ آورم تا برای کسی که میخواهد بنقض عقائد آنان بپردازد کمک باشد و برای کسی که میخواهد با آنان معاشرت کند ذخیرهٔ باشد و من امر استاد را اطاعت کردم و بی آنکه افترائی بهندیان ببندم و یا از نقل عقائد آنان هر چند که خلاف حق باشد و شنیدنش سبب رنجش شود سر باز زنم زیرا این آراء وعقائد مردمیست که بگفتهٔ خویش از دیگران خبیرتر و بصیرترند.

این کتاب، کتاب بحث و جدل نیست که عقاید خصم نقل شود و بعداً بنقص عقیدهٔ آنانکه از حقیقت دور مانده‌اند پرداخته شود بلکه آراء این قوم را چنانکه

---

۱. برای شناختن اجمالی اینمرد فرد بملحقات کتاب رجوع کنید.

۲. زرقان یکی از قدماء معتزله است و بگفته جاحظ در کتاب الحیوان غلام و شاگرد نظام بوده و در کتاب تنبیه و اشراف مسعودی آمده است که یکی از کسانی که در مقالات و آراء و رد بر مخالفان کتابی نوشته زرقان غلام نظام بوده.

هست حکایت میکنم و از عقائد یونانیان نظیر و همانندی برای آن میآورم تا باهم سنجیده شود و فلاسفهٔ هند اگر چه در کاوش حقیقت و کوشش در راه آن کوتاهی نکرده‌اند ولی برای عوام رموز و اصطلاحات را باز نگشودند ومن با عقائد هندیان عقائد صوفیه یا فرق مسیحیان را نقل میکنم زیرا جمیع این دسته‌ها در عقیدهٔ حلول و اتحاد باهم شریکند.

من قبلاً دو کتاب از هندیان بتازی ترجمه کرده‌ام که یکی از این دو در مبادی موجودات و اوصاف آنست و نامش کتاب سانگست و دیگری در رهایی نفس از قید تنست که پاتنجل نام دارد و بیشتر اصول عقائد هنوددون فروع وجزئیات در آنست و کتاب حاضر شما را از آن دو کتاب و غیر آن بخواست خداوندی بی‌نیاز میگرداند و باحاطهٔ برمطلوب میرساند و فهرست ابواب کتاب بدین شرحست.

فهرست موضوعات مذکور در مقدمه

اهمیت خبر وروایت واهمیت کتابت ــ صدق و کذب خبر از ناحیهٔ خبر دهندگان و سبب اینکه برخی از مخبران دروغ میگویند ــ راستگویی لذاته دوست داشتنی است و دروغگویی علت فساد عالم و احوال بنی آدمست ــ حضور ابوریحان نزد استاد ابی سهل تفلیسی و اینکه نتیجهٔ گفتگوی در این مجلس آن شد که هر دو تن تحریف در حکایت عقائد و ادیان دیگران را زشت دانستند ــ چگونگی کتب موجود نزد ما مثالی از ادیان هند و مذاهب آنان ــ ابوالعباس ایرانشهری در نقل آراء و عقائد ملل مردی بود منفرد و بینظیر ولی در تحقیق عقائد هندیان و یوداییان تقصیر کرده است ــ تحریض ابوریحان از ناحیهٔ استاد ابی سهل برنگاشتن آنچه از هندیان میداند ــ مزایای این کتاب.

فهرست ابواب کتاب که از ترجمهٔ عربی آن در چاپ‌حیدرآباد ترجمه بفارسی شده است:

باب اول

در بیان احوال هندیان پیش ازآنکه بحکایت عقائد آنان بپردازیم

مسائل این بحث: عذرخواهی از اینکه عقائد هندیان برای جداییهایی که میان ما و آنانست روشن نیست: **جدایی لغت، جدایی دین، جدایی در رسوم و عادات، این جداییها برای اینکه هندیان ازحدود ما دورشدند بیشتر شد** ــ جنگهای محمدبن قاسم وناصرالدین سبکتکین و یمین‌الدوله محمود و تأثیر این نبردها در جدایی هندیان از ما ــ یکی از اسباب مباینت میان ما خودپسندی آنان و رضایت از خویش و کم شمردن دیگرانست ــ پیشینیان‌آنان بفضل و بزرگی یونانیان‌معترف بودند ــ مقام ابوریحان نزد منجمان آنان ــ ابوریحان خویش را در جمع کتب هندیان منفرد و بیمانند میداند ــ عقیدهٔ یونانیان در ایام جاهلیت خود و مانند بودن آن با عقائد هندیان ــ سبب اینکه علوم یونانیان تهذیب شده ولی علوم هند تهذیب نیافته ــ تشبیهی از حساب و دیگر معلومات هندیان ــ التزام مؤلف تنها باکتفاء حکایت عقائد و آراء هندیان و ذکر اسماء و مواضعات در لغت آنان.

باب دوم

بیان عقائد هندیان دربارهٔ خدایتعالی

مسائل این بحث: چرا عقائد خواص و عوام هر امّتی باهم مختلفست ــ اعتقاد خواص هند درباریتعالی ــ نقل آنچه در کتاب پاتنجل بین دو تن ازصفات خداوند گفتگو شده است ــ نقل گفتگویی از کتاب گیتامیان باسدیووارجن ــ اختلاف کلام هند در معنای فعل ــ ایشفر یعنی چه؟ ــ اختلاف عقائد عوام هند و مثالی از

آن.

باب سیّم

در بیان عقائد هندیان در موجودات عقلی وحسی

مسائل این بحث: نقل آراء قدماء یونانیان و تماثل آن عقائد دریکی بودن همهٔ اشیاء وهمهٔ موجودات ـــ رأی سوفیه در وجود حقیقی و اینکه کلمه سوفیه بتصحیف صوفیه خوانده شده ـــ رأی یونانیان در انفس و ارواح و اینکه جانها و روانها را خدا نام نهاده اند ـــ آراء جالینوس و افلاطون در این نامگذاری ـــ تحقیقی از مؤلّف در اینکه کلمهٔ خدا برعلت نخستین و غیر او بطور عموم و خصوص اطلاق میشود ـــ معنای خدا در ملائکه ـــ در اینکه اطلاق پاره‌ای از الفاظ در دینی دون دیگر دین جائزست و اینکه کلمه اله (خدا) در عبری و سریانی با رب در زبان عربی مساویست ـــ مثالهایی از استعمال کلمه خدا در غیر ذات باریتعالی در کتب منزله پیش از قرآن ـــ اطلاق کلمه پدرو پسربرخداوند در کیش یهود ونصاری ـــ ما نو یان بعیسو یان مشابهند ونقل سخن مانی پیشرومانو یه ـــ اباء خواص هند درتوصیف خدای یگانه ازین اوصاف و افراط عوام آنان در اتصاف باریتعالی باین اوصاف ـــ عقیدهٔ براهمه در وحدت وجود ونقل عقیدهٔ باسدیواز کتاب گیتا ـــ عقیدهٔ نو یسنده کتاب بلیناس ـــ عدول محققان از رموز و نام نهادن نفس بپورش ـــ بیان ابیکت، بیکت، پارکرت که عبارتند از مادهٔ اول و ماده متصور بصورت و مجموع این دو که پس از نفس جا دارند ـــ اهنگار یعنی آنچه درطبیعت غالب دنبالهٔ نفسست ـــ مهابوت یعنی عناصر پنجگانه ـــ پارتب ودبت، بدد، یعنی آتش وآفتاب و برق ـــ باج پران ـــ پنج ماتر، مادران پنجگانه حیوان وحس آن ـــ اندریان یعنی حواس خمسه وارادهٔ تصرف آن که من نامیده میشود کرم اندریان یعنی ضروریات وحواس بالفعل که حیوان با داشتن آن بکمال خود میرسد ـــ تتو یعنی مجموعهٔ بیست و پنج چیزی که مجموع معارف بشریست.

باب چهارم

در سبب فعل وتعلق نفس بماده

مسائل این بحث: صدور افعال ارادی از کالبد حیوان پس از پیدایش وظهور حیات در آن ـــ اشتیاق نفس ببقاء و اطلاع او از بقاء و سبب اینکه با ماده متحد شده ـــ توسط و

میانجی شدن ارواحی میان نفس وماده ــ پیدایش ارواح که آنرا ابدان لطیفه گفته اند که با اتحاد با آن ابدان مرکبی برای نفس پیدا میشود ــ اقتران ارواح بابدان و مداخلۀ نسیم های پنجگانه پس از این اقتران درصدور افعال ازین ارواح ــ ذات و گوهر ارواح باهم متفقند و اختلاف اخلاق و آثار آن از ناحیه ابدانست ــ سبب اعلی وسبب اسفل در پیدایش وحصول فعل ــ کار طبیعت و تشبیه او بزنی رقاصه ــ مثالی برای تمام شدن فعل ــ نسبت فعل ارادی بشن یعنی آن زنده برتر از ماده واینکه کار خداوند از روی طبع وطباع نیست ــ بیان آنچه از نسبت فعل بماده در کتاب سانگ گفته شده است.

باب پنجم

درحال ارواح ورفت وآمد آن در این جهان از راه تناسخ

مسائل این بحث: تناسخ در نحلۀ هندیان ــ چرا ارواح باقی در ابدان فانی رفت وآمد میکنند ــ چه مقصودی از این رفت وآمدست وتناسخ بچه منظوریست؟ صریح کلام باسدیو در باب تناسخ ــ رأی مارکندیو ــ بشن دهرم ــ عقیده براهمهر در احکام ستارگان دنباله دار ــ عقیده مانی و اینکه او تناسخ را از هندیان گرفته ــ آنچه در کتاب پاتنجل در این بابست ــ رای یونانیان در تناسخ وعقیدۀ سقراط ــ رای پروقلس مآل و برگشت عقیدۀ آن دسته از صوفیه که بحلول و ظهور کلی معتقدند بتناسخست.

باب ششم

دربیان جایها ومکانهای جزا ازبهشت ودوزخ

مسائل این بحث: لوک یعنی مجمع و جایگاه واقسام عالم ــ عدد دوزخها و صفات و اسامی آنها ــ بشن پران ــ برخی از هندیان رفت وآمد ارواح را در نبات وحیوان برای عذاب دانسته اند ــ بحثی نظری در تناسخ ــ خبری ملی و نویسنده کتاب سانگ ــ توازی این عقیده با عقیدۀ صوفیه ــ در تجرد روح از جسمیت و اختلاف آراء در این مسئله ــ پرسشی از میتری که در بشن پران ذکر شده که چه غرض از جهنمست و پاسخ پراشر که غرض از دوزخ رفتن چیست ــ آنچه در کتاب سانگ از تناسخ برای افرادی که استحقاق برتری و پستی دارند ــ مراتب چهارگانه

تناسخ از نسخ و رسخ و فسخ و مسخ چنانکه برخی از متکلمین که تمایل بتناسخ داشته اند گفته اند ــ عقیده ابی یعقوب سجزی ــ رای افلاطون در تناسخ و اینکه از خرافات فیثاغورس پیروی کرده است ــ آراء سقراط در این مسئله.

باب هفتم

در کیفیت رهایی از دنیا

سبب خلوص نفس که در سانسکریت موکش نامیده میشود ــ موکش بعقیده نو یسنده کتاب پاتنجل ــ اشارت صوفیه برین مطلب ــ عقیده هند در مراتب چهارگانه علمی که نفس را خلاص می بخشد ــ پاتنجل ــ معنای علم بنا برآنچه در کتاب گیتا مذکورست ــ عقیده سقراط واینکه مشاعر وحواس برای حصول معرفتست، تا ازطمع و غصب اموال مردم وجهل و نادانی رهایی نشود کسی بخلاصی نمیرسد ــ آنچه در کتاب گیتا برای رسیدن بخلاص ذکر شده ــ اصول نهگانهٔ دینی آنان ــ نقل آنچه در کتاب گیتا راجع باین مطلبست ــ عقیدهٔ سقراط وعقیدهٔ صوفیه ــ قسم اول از راههای عملی برای خلاص و رهایی شخص ــ پاتنجل و بشن پران و گیتا ــ قسم دوم که راه عقلی است ــ گیتا ــ قسم سیّم ازطریق عبادت ــ قسم چهارم طریقی خرافی که رساین نام دارد ــ توجیه گفتار آنان در خلاص شخص از راه اتحاد باخدا ــ آنچه در کتاب سانگ و آنچه در کتاب پاتنجلست ــ آنچه راجع باین موضوع صوفیه گفته اند ــ آنچه در کتاب سانگ از اختلاف در حالت من سخن رانده شده ــ تخلف و بازماندن از مرتبهٔ خلاص با کوشش در این راه ــ ذکر مثال برای افرادی که درجات مختلف دارند ــ رای یونانیان ــ حکایت امونیوس از فیثاغورس و انباذ قلس و گفتهٔ سقراط و بروقلس ــ براهم ودرخت آشوت ــ پاتنجل ــ مسالک وعقائد صوفیه در اشتغال بحق ــ پاتنجل.

فصل اول

دربیان احوال هندیان پیش ازآنکه بحکایت عقائد آنان بپردازیم

باید، پیش از ورود در مقصود، اموری را که سبب شده عقائد و آراء هندیان برما تاریک بماند بیان کرد که شاید، دانستن این علل، مطلب را تا حدی روشن نماید و درجایهایی که مطلب، قابل روشن شدن وایضاح نیست، سبب قبول عذر ما گردد وآن علل بشرح زیرست:

قطع مراوده و جدا ماندن از ملتی، آنچه را که گشوده بودن درهای مراوده و خلطه وآمیزش آشکار میکند پنهان میسازد. وسبب اینکه ما با هندیان رابطه نداشته، و بکلی از آنان دور مانده‌ایم، اموری بقرار ذیلست:

درآنچه ملل دیگر با ما مشترکند، ما با هندیان تباین داریم. که اول همهٔ آنها لغتست. هرچند لغت امم دیگر هم با ما متباینست[1].

اگر کسی بخواهد تباین لغت ما وهندیان را از میان بردارد کار آسانی نخواهد بود. زیرا لغت هندیان بسیار وسیع و بلغت عرب شبیهست. که یک چیز دارای نامهای گوناگون میباشد واز هم مشتق و باشیاء مختلف یک لفظ اطلاق میشود که برای فهم مقصود بذکر قرائنی که صفات و اضافاتی برآن لفظ افزوده شود نیازمند هستیم وجز کسی که بلغت خبیر باشد نخواهد توانست معانی این الفاظ را بدون قیاس بماقبل و مابعد عبارت بدست آرد.

---

۱. بیرونی میگوید لغت سانسکریت از لغت عرب بما دورترست تحقیقات امروزه که درعلم زبان شناسی شده خلاف عقیده مذکور را ثابت کرد و زبان سانسکریت مادرالسنه هندوارو پاییست که زبان ماهم از این طائفه است. وریشه‌ها و کلمات بسیار درزبان ما از آن زبان موجودست و حال آنکه السنهٔ سامی بکلی بازبان ما متباین میباشد.

هندیان، برای این خصوصیتها که در لغات ایشان موجودست برامم دیگر افتخار میکنند. وحال آنکه این امور عیب در لغتست نه حسن آن.

علت دیگر آنکه لغت هندیان، دوقسمتست: لغت عامی و الفاظ مبتذل، که طبقات پایین و بازاری آنرا بکار میبرند و لغت فصیح و ادبی، که دارای تصاریف و اشتقاق بسیار و پراز دقائق نحو و بلاغتست و جز ادبا دیگران از آن اطلاع ندارند. نیز لغت هندیان از حروفی مرکبست، که برخی از آنها، با حروف فارسی و عربی مطابق نیست. و اصلاً شباهت باین دو ندارد. و زبان و مخارج دهان ما نمیتواند این حروف را صحیحاً تلفظ کند. وگوشهای ما از تشخیص این حروف وحروف قریب‌المخرج بآن، عاجزست و دست ماهم برای عدم تمیز آنها از هم نمیتواند این حروف را بنگارد. باین سبب وقتی ما بخواهیم آن لغات را بخط خود نقل کنیم. مجبور میشویم فقط نقطه وعلامات را باعراب ضبط کنیم که این کار امری بس مشکلست.

بعلاوه نویسندگان توجه بسیاری بصحیح و غلط این لغات نداشته و یکی دو مرتبه که کتابی از روی هم نوشته شود، بکلی راه اجتهاد و تشخیص که آن لغت در اصل چه بوده، برخواننده بسته خواهد شد و از این نقل و نسخ لغات لغتی بدست میآید که نه افرادی خواهند فهمید که برای آنها نوشته شده و نه خود آن ملتی که این لغت از آنها نقل گشته[1].

---

۱. بهترین گواه این مطلب کلمه سند هند است که زیج سندهند در کتب ریاضی مکرر ذکر شده و آن زیجی بوده که برای منصور از هندی ترجمه شده.

بیرونی در صفحه هفتادو سه کتاب الهند میگوید: آنچه نزد ما بکلمه سند هند معروفست در اصل سدهاند بوده یعنی مستقیمی که قابل کجی نیست و این کلمه برآنچه از فنون حساب دارای مرتبه عالی باشد اطلاق میگردد.

مولانا ابوالکلام آزاد در مقالهٔ عالمانه‌ای که در موضوع «ابوریحان وجغرافیای عالم» نوشته می گوید:

«در عهد منصور عباسی سال ١٥٤ هجری هیئتی از اهالی سند بخدمت خلیفه آمدند و کتاب **براهم سپهت سدهانت** را که منجم معروف هند **براهم گپت** درسال ٦٣٨ میلادی برای دیا کهرموکهه که یکی از پادشاهان هند بوده تألیف کرده بود ارمغان آوردند و چون این کتاب بعربی ترجمه شد جزء اول کلمه

←

برای اینکه مطلب فوق بهتر دانسته شود، آنچه را که مربوط بخود منست برای شما نقل میکنم. که ای بسا من یک لغت را از آنان شنیدم وحداکثر کوشش را بکار بردم، که درست آنرا بخاطر بسپارم و چون این لغت را برای آنان باز گفتم بزحمت فهمیدند که من چه میگویم.

همانطور که در لغت ملل غیر ازعرب، دو یا سه حرف ساکن پیدا میشود و این همانست که اصحاب ما آنرا متحرک بحرکت پنهانی نام نهاده‌اند و برای ما تلفظ اکثر این کلمات و اسماء آنان بجهت اینکه ابتدا بساکنست دشوار میباشد.

علاوه براشکال فوق کتب آنان بانواع وزن که بذوق آنان‌خوش آیندست منظوم میباشد و مقصود آنان حفظ آن علوم بحال خود بوده که اگر از آن چیزی کم و بیش گردد زود تشخیص داده شود. و نیز از بر کردن آن آسان گردد و تکیه گاه این قوم درعلوم باین اشعار محفوظست نه مکتوب.

بدیهیست که وزن در شعر از تکلفی که برای مساوی کردن اوزان بکار برده شده و تصحیح کسر و انکسار وجبر نقصان آن خالی نیست. و برای وزن بتکثیر عبارت که خود یکی از اسباب ابهام اسماء و لغات در معانی خودست، نیازمند خواهیم شد. و این یکی ازعللیست که سبب شده، ما ازعلوم آنان مطلع نشویم.[۱]

→

برای سنگینی که داشت حذف شد وجزء دوم سدهانت بسند هند مبدل شد و معانیش دانش و بینشست و بیرونی ماده سندهانت را که معنای دانش و بینشست از کلمه سند هند که معنایش راست و بدون خمیدگیست گرفته» پیش از آزاد این نکته را نالینو گفته است. بنابراین وقتی سندهانت بکلمه سند هند که ببیرونی با همه تتبعش پوشیده بماند مقصود او خوب دانسته میشود.

۱. هرگاه بکلمه منظومه برمیخورم منظومهٔ سبزواری بیادم می آید که با قصور درعربیت شخصی فلسفه را بنظم درآورده و چون می بیند شعر کافی برای ادای مطلب نیست شرح بنویسد و باز ببیند شرح وافی برای ایضاح مقصود نیست حاشیه بنگارد. باندازه‌ای اغلاط صرفی ونحوی در این کتابست که خود احتیاج بترتیب رساله‌ای دارد مثلاً بتاته را که درحکمت اشراق بجای ضروریه بکار برده شده بتاته خوانده است و فرموده:

الشیخ الاشراقی ذوالفطانه قضیّه قصّر في البتانه

میخواهد بگوید شیخ الاشراق همهٔ قضایا را منحصر بضروریه میداند گویا نسخهٔ حکمت اشراق او در کلمه بتاته نقطه‌ای ساقط داشته و او نتوانسته صحیح کلمه را بخواند قطع نظر از اینکه از نظر نحوی هم شعر

←

یکی دیگر از علل اینست که این قوم بکلی با ما در دیانت جدا هستند و نه ما بچیزی از معتقدات آنان اقرار داریم نه آنان بمعتقدات ما. و با آنکه بین خود اختلافاتی در امور مذهبی دارند هرگز از دایره جدال و مباحثه پا بیرون نمیگذارند و سرانجام بحث بزدن یکدیگر و دست بخون هم آلودن نمیکشد.

معذلک ما مسلمانان را ملیچ نامیده و پلید میدانند. و از ما در غذا و نکاح اجتناب میکنند. و آنچه بآب ما شسته و بآتش ما پخته گردد نجس میدانند. و معلومست که مدار امر عالم هم باین دو چیزست. و هرگز کسی را که تمایلی بمذهب آنان اظهار کند یا بمذهب آنان بگراید بهم کیشی خود قبول نمیکنند. و این امور سبب شده که تمام رشته های مواصلات از هم گسسته گردد و کاملاً از هم دور بمانیم.

سبب دیگر اینست که رسوم وعادات آنان با ما اختلاف دارد. حتی اینکه کودکان خویش را از ما می ترسانند و ما را شیطان معرفی میکنند. هرچند ما و ایشان و دیگران در شیطنت باهم شریکیم.

یاددارم یکی از هنود که قصد انتقام کشیدن از ما داشت بمن گفت: یکی از پادشاهان ایشان بدست دشمنی که از سرزمین ما بود کشته شد. و آن پادشاه، طفلی داشت که در آن حال جنین بود وسکر نامیده میشد. و پس از مدتی که آن طفل از مادر زاده بزرگ شد و بتخت پادشاهی نشست از مادرش پرسید که پدرم که بوده مادرش تاریخ پدر را باز گفت و این پادشاه بانتقام خون پدر از هند بیرون شد و کشور ما را مورد تاخت و تاز قرارداد مردم را از دم شمشیر گذرانیده و بازماندگان از دم شمشیر را برای زبون کردن امر کرد که این لباس را که ما فعلاً میپوشیم آنان بپوشند. من، وقتی این حکایت را شنیدم از آن پادشاه سپاسگزار شدم که لطفی فرموده و ما را این گونه لباس پوشانید نه آنکه ما را بدین خود دعوت کرده باشد.



غلطست زیرا قضیه مفرد و نکره است و ظاهر شعر اینست که یک قضیه ناشناسی را در ضروریه منحصر کرده است و حال آنکه مقصود شعر اینست که همه قضایا را در ضروریه منحصر ساخته و اگر بجای منظومه کسی شرح اشارات را بخواند بهترست بنابراین مقصود ابوریحان که علم نباید بشعر درآید بطور روشن دانسته شد.

از اموری که سبب شده، ما از آنها دور و بی اطلاع بمانیم یکی دیگر اینست که فرقه‌ای که شمنیه معروفند، با آنکه با هندیان منتهای اختلاف دارند از سایر امم واهل مذاهب بهندیان نزدیکترند. و پیش از آنکه زردشت از آذربایجان ظهور کند و در بلخ مردم را بکیش خود بخواند خراسان وعراق و فارس و موصل، تا حدود شام شمنی بودند. گشتاسب مذهب او را پذیرفت و اسفندیار پسرش، گاهی بقهر و زمانی بصلح بنشر این مذهب پرداخت و آتشکده ها از چین تا روم بر پا ساخت. و پس از او سلاطین دیگر، فارس و عراق را از مخالفان تصفیه کردند و شمنی ها از این حدود کوچ کردند و مجوس تاکنون در زمین هندیان باقی ماندند و در آنجا مگ نامیده میشوند.

نخست جدایی ما از هندیان از حدود خراسان آغاز شد که اسلام آمد و دولت و سلطنت ایرانیان از میان رفت و محمدبن قاسم بن منبّه[۱] از نواحی سیستان بسرزمین سند رسید و بلاد بهمنوا را گشود و نامش را منصوره گذاشت و نیز بلاد مولستان را فتح کرده ومحموده‌نامید و ببلاد هند رسیده پیشرفت کرد تا بکنوج رسید و بر قندهار تا حدود کشمیر چیره شد و با بعضی از اقوام جنگ و با برخی صلح کرد و آنانرا بکیش خود باقی گذاشت مگر آنان که مذهب قدیم خود را ترک کرده و مسلمان شدند و این امور در قلوب اهل هند کینه‌ای از ما مسلمانان گذاشت.

اگر چه کسی دیگر از جنگجو یان تا زمان ترکان بحدود کابل و سند نرفت و پس از آنکه در عهد سامانیان ترکان در غزنه مستقر شدند و حکومت بناصرالدین سبکتکین رسید او از نو این جنگها را دنبال کرد و غازی نامیده شد و راههای هند را گشود و پس از او یمین الدوله محمود که رحمت خدا براو باد سی واند سال با آنان پیکار کرد و بلاد هند را و یران ساخت و چندان کارهای شگفت‌آور در آن بلاد کرد

---

۱. این سردار داماد حجاج بن یوسفست و پانزده ساله بوده که این فتوح را انجام داد بدیهیست که حجاج مردانی کاردان و کارزار دیدهٔ را با او روانه ساخته و تنها این فاتح بنام سردار لشگر خوشنود بوده و شاعری در مدحش گفته که او در پانزده سالگی بر سپاهیانی سردار بود و همسالانش سرگرم بازی بودند.

قاد الجیوش لخمس عشرة حجة — ولداته اذ ذاک فی اشغال

قعدت به همّاتهم وسمت به — همم الملوک وثورة الابطال

که از هم پراکنده شدند و در شمار افسانه درآمدند و آنانکه از هنود ماندند در کمال خصومت وعناد با مسلمانانند این فتوح واین جنگها سبب شد که علوم آنان از حدود مفتوحه محو شده و بجایهای دور چون کشمیر و بانارس رخت بر بست که دست یافتن بآن امکنه چه از نظر دینی و چه از لحاظ سیاسی از دسترس خارج شد.

جز این علل اسباب و علل دیگریست که باز گفتن آنها طعن برایشان خواهد بود ولیکن همین اسباب در اخلاق آنان پنهانست وحمق مرضیست که دوا ندارد.

بیان مطلب آنکه اینان معتقدند که زمین همان زمین ایشان و بشر هم همان ساکنان هندند و ملوک هم همان پادشاهان اینقوم و دین هم همان نحله آنانست و علم هم آنست که خودشان دارند پس از این رهگذر نخوت میفروشند و بر دیگران افتخار میکنند و از خویش کمال رضایت را دارند و بخل وضنت خوی طبیعی ایشانست که بکس چیزی نمی آموزند و بهمکیشان و هموطنان خود از آموختن دریغ میورزند تاچه رسد بغیراز هندی وهرگز این مردم گمان نمی کنند که در پهنای زمین جز شهرهای ایشان شهری و یابرروی زمین جز ایشان عالمی و دانشمندی وجود داشته باشد و تا این اندازه در رای خویش پا برجایند که اگر کسی بایشان گوید در خراسان و یا فارس عالمی هست گوینده را نادان شمرده و برای آفت مذکور گفته اش را نمی پذیرند و اگر آنان از کشور خویش پا بیرون گذاشته و با امم دیگری می آمیختند تغییر رای میدادند.

با آنکه پیشینیان ایشان تا این اندازه غافل نبودند واین براهمهرست که از دانشمندان هند میباشد و در تعظیم و بزرگداشت براهمه چنین گوید: با آنکه یونانیان نجس هستند چون در علوم پیشرفت کرده در این میدان از دیگر ملل گوی سبقت ربودند باید آنان را بزرگ داشت پس اگر برهمن برطهارت ذاتی که دارد شرف علم را هم بیفزاید باید دید بکجا میرسد و چه میشود.

همچنین قدمای هندوستان براین عقیده بودند که نصیب یونانیان در علم و دانش بیش از نصیب ایشانست.

دلیل بر درستی آنچه گفتم اینست که ستایشگر خویش که بتو خواننده سلام

میرساند چنین گوید که مقام و منزلت من نزد منجمان هند مقام شاگرد نزد استاد بود. و چون زبان من با زبان ایشان بیگانه بود و از اصطلاحات نجومی آنان بیگانه بودم پس از آنکه کمی پیشرفت کردم و به مقاصد آنان راه یافتم تا اندازه‌ای براهین این اعمال را برای آنان توضیح داده و راههای صحیح حسابهای نجومی را شرح دادم آنان از کار من در شگفت شدند و در استفادهٔ از من بر یکدیگر پیشی گرفتند و می پرسیدند تو کدامین عالم هندی را دیده‌ای که این مسائل را از او آموخته‌ای ولی من میگفتم هیچ چنین نیست که من آنچه را گفته‌ام از دانشمندان هند یاد گرفته باشم و چون سخن بدینجا رسید گفتند پس تو ساحر هستی و نزد بزرگان خویش که از من سخن میراندند میگفتند او دریاییست آری هنگامی که بسرکه دسترسی نباشد باید آبرا جای ترشی نوشید این بود وضع من در آن دیار که همهٔ درها بروی من بسته و همهٔ راهها مسدود بود و با حرصی که در این عصر من بعلم دارم و در آن منفرد و تنهایم کتبی بسیار از ایشان گردآورده و افرادی را که آگاه از این دفاتر باشند از گوشه و کنار نزد خویش حاضر ساختم و آن کیست که بر چنین کارهایی دست یابد مگر آنکه خدایتعالی او را در توفیق برای جستجوی علم وگام نهادن در این مقصد توفیقی بخشد که مرا از آن محروم ساخته تا بتواند آنچه از امر ونهی برای من ممکن نبود وکم داشته‌ام او پیدا کند و من خداوند را باین اندازه توفیق که مرا کفایت میکرد سپاسگزارم.

گوییم: یونانیان در روزگار جاهلیت خویش که پیش از پیدایش مسیحیت در آن سرزمین بود عقائدی مانند عقائد هندیان داشتند بقسمی که عقائد خواص آنان بعقائد خواص هند و آراء عوام و تودهٔ مردم آن سرزمین بآراء عموم مردم هند مانند بود. از این رهگذرست که برای اجماع به یک رای و اتفاق در یک عقیده من از کلام یکی از این دو دسته برای دستهٔ دیگر گواه می آورم بی آنکه بخواهم در تصحیح یکی از دو رای بکوشم زیرا جز حق گمراهی وخلافست و کفر هم برای انحرافی که از حقیقت دارد یک ملت بیش نیست.

لیکن یونانیان در خاک خود از فلاسفه ای برخوردار شدند که اصولی را که نزد خواص بود تنقیح و تصحیح کردند بی آنکه بعقائد عوام دست برند زیرا منتهی

همت خواص پیروی از بحث و نظر استدلالست[۱] و حال آنکه آخرین کوشش عوام هنگامی که از کسی نترسند تهور ولجاجت در عقیده خویش میباشد.

دلیل براین گفتار سرگذشت سقراطست که چون بابت‌پرستی قوم خویش مخالفت کرد و نپذیرفت که ستارگانرا خدا بخواند و بداند دیدید که یازده تن از قضات آتن بر قتل او رای دادند و دوازدهمین قاضی مخالفت کرد سرانجام سقراط را کشتند و او کشته شد اما پایمردی کرد و از عقیده خود برنگشت[۱] ولی برای هند امثال سقراط نبود که علوم را تهذیب کنند از اینروست که کلام خاصه آنان بدست نمی آید مگر آنکه در غایت اضطراب واغتشاش و سوء تنظیم باشد که سرانجام با بسیار شدن اعداد و دور کردن از منه و مدتها وساخته های عوام آگنده باشد بقسمی که اهل همین نحله هم این روش ها را دوست ندارند و آنرا نمی پسندند از اینروست که بر عوام مردم هند تقلید و پیروی از عقائد دیگران چیره شده است.

بدین سبب میگویم که آنچه را از کتب آنان در حساب و دیگر علومست بصدفی آمیخته بخزف ودری در هم با پشگ و مرواریدی مخلوط بسنگ ریزه تشبیه میکنم و برای ایشان این هر دو نوع برای اینکه مقیاس از سخن استدلالی و برهانی در دست ندارند که درست ونادرست را با آن بسنجند یکسانست ومن در بیشتر آنچه از این گروه نقل میکنم تنها بحکایت مطلب ونقل قول میپردازم و تاضرورتی ایجاب نکند بانتقاد آن نمیپردازم وهرچه را که مربوط باصطلاحات ومواضعات نحوی آنان باشد تنها یکمرتبه تعریف میکنم سپس اگر آن اصطلاح مشتق قابل نقل وتحویل

---

۱. این روش که با گفتگو مطالبی حل شود همان روش دیالکتیک است که با دیالگویعنی گفتگو بحثی بانجام رسد بی آنکه توسل بسلاح سرد و گرم پیدا شود و طریقه سقراط وشاگردش افلاطون چنین بوده است و کتب آنان گواهست.

۲. درست آنست که دادگاه آتن از پانصدو پنجاه‌وشش تن تشکیل شد و دو یست‌وهشتاد و یک نفر سقراط را گناهکار و دو یست وهفتادو پنج تن او را بیگناه دانستند پس سقراط با یک اکثریت کمی که شش رای باشد محکوم گشت و چون برحسب قوانین آتن تعیین مجازات را بعهده خود محکوم وامیگذاشتند سقراط مرگ را انتخاب کرد و سرانجام جام شوکران را چون شربتی گوارا نوشید وخندان وشادان چشم از جهان فروبست و باابدیت پیوست.

صبر بسیار بباید پدر پیر فلک را تا دگرما درگیتی چوتوفرزند بزاید

بلغت عرب باشد چنین خواهم کرد مگر اینکه استعمال آن کلمه بهندی سبکتر باشد که پس از غایت اطمینان در نگاشتن صحیح آن کلمهٔ مزبور را بکار می بندم واگر اصطلاح علمی مشهوری باشد بمعنایش اشاره می کنم و چنانچه ما در قبال آن کلمه لفظی و نامی داریم که مشهور باشد کار بسی آسان خواهد شد و در روش ما پیروی از سبک هندسی که بگذشته اشاره میشود دون آینده متعذر و غیرقابل قبولست و بسا روی میدهد که در پاره‌ای از ابواب اینکتاب مطلبی مجهول بنظر میرسد و در فصلی‌که پس از آنست سخن روشن میشود و خداوند توفیق دهنده است.

فصل دوم

در اعتقاد هندیان بخداوند

علت اختلاف خواص وعوام در همه ملل اینست که اذهان خواص، همواره متوجه معقولا تست و اشتیاق باصول عقلی دارد. ولی عوام بمحسوسات قناعت میکنند و بمسائل کوچک و فرعی رضایت داده از دقت گریزانند. بخصوص در مسائلی که فی نفسه مورد اختلاف و دور از اتفاق باشد.

عقیده هندیان در بارهٔ خدا اینست که او یکتا و ازلی و ابدیست و آغاز و انجام ندارد، و در کار خود توانا و حکیم وحی و محیی ومتقن ومدبّرست و در ملکوت و سلطنت خویش فرد ویگانه و از ضدونّد بریست و چیزی با او همانند نمیباشد و بچیزی شبیه نیست و برای تأیید این مطلب پاره‌ای از نوشته های آنان را نقل میکنیم تا آنکه گفته ما تنها حکایتی نباشد که از راه گوش شنیده شده.

در کتاب پاتنجل پرسنده‌ای میپرسد این معبودی که توفیق پرستش او خواسته میشود کیست؟ پاسخ داده میشود که او کسیست که بپاس ازلیت و وحدانیت خود بی‌نیاز از اینست که کاری را برای امیدی که بنتیجه آن دارد یا برای اینکه از نتیجه آن میترسد انجام دهد و او را افکار و عقول نمیتواند درک کند چون ضدّونّدی ندارد. و همه چیز باین دو شناخته میشود. و او بذات خود علم سرمدی دارد. زیرا علم عارض وطاری بر چیزی تعلق میگیرد که دانسته نبوده و در هیچ حالی و یا هیچگاهی جهل را بر او راه نبوده. پس از این جواب سائل میپرسد؟ جز اینها که گفتی آیا صفات دیگری هم دارد. پاسخ می شنود که او دارای برتری وعلوّیست که مکانی نیست چه او منزّه از آنست که مکانی داشته باشد و او خیر محضست که هر موجودی مشتاق اوست و عالمیست که علمش به پلیدی سهو وجهل آلوده نگشته.

باز پرسنده می گوید: آیا او را بکلام توصیف میکنی یا نه؟ پاسخ داده می شود: اگر عالمست ناچار متکلمست.

اگر او برای اینکه عالمست متکلم میباشد پس چه فرقست میان او و علماء و حکمائی که برای اینکه عالمند متکلمند؟.

فرق این دو تنها بزمانست چه، در زمان بود که علماء نخست یاد گرفتند سپس تکلم کردند و مدتی ساکت و غیر متکلم بودند و از راه کلام و تکلم علوم خویشرا بدیگران رسانیدند پس کلام و تعلیم آنان هر دو در زمان واقع میشود. و چون امور الهی بزمان اتصال و ارتباط ندارد پس خدای تعالی از ازل متکلم بوده و او همان کسیست که در زمان خیلی پیش با براهم وغیره از راههای گوناگون تکلم کرده و ببرخی کتاب نازل فرموده و دسته ای را با واسطه بسوی خویش فرا خواند.

این علم را از کجا آورده؟ ــ علم او ازلی بوده و چون هیچگاه جاهل نبوده پس بذاته عالمست وعلمی را که نبود او کسب نکرد چنانکه در (بیذ) که بر براهم نازل فرموده میگوید: ستایش کنید و بخوانید کسی را که (ببیذ) سخن گفته و پیش از بیذ بوده. (بیذ یعنی ودا ــ مترجم)

چگونه چیزی را که احساس نمیشود میتوان پرستید؟ ــ همینکه برای او نامی گذاشته اند دلیل هستی اوست زیرا جز از موجود نمیتوان خبر داد و اسم هم جز برای مسمائی نخواهد بود و اگر چه از حواس دورست. وحواس نمیتواند او را ادراک کند ولی روان او را در می یابد و از راه اندیشه بصفات او میرسد و عبادت خاصه او تنها همین توجه نفسست بسوی او. و با مواظبت در این توجه شخص بسعادت نائل میگردد.

این بود کلام هندیان در این کتاب مشهور.

نیز از کتاب گیتا که جزئی از کتاب بهارتست در گفتگویی که میان باسدیووارجن شده این عبارت نقل میشود:

«من کل موجودات هستم وآغاز هستی من از ولادت شروع نشده وهرگز وجودم بممات و وفات پایان نمیپذیرد و برای کار خود مکافات وجزائی قصد نکرده ام و بطبقهٔ خاص اختصاص ندارم که با کسی دشمنی کنم یا با طایفه ای دوستی داشته

باشم. وهر یک از آفریدگان خود را حاجتی که برای ادامه حیات لازم داشته بخشیده‌ام. وهر کسیکه مرا باین صفت بشناسد و در این صفت بمن تشبه یابد که کاری را برای حرص و آز نکند بندی را که در پا دارد باز میشود و آزادی او آسان میگردد».

این عبارت که نقل شد مانند تعریفیست که از فلسفه کرده‌اند: **(انها التقیل بالله ما امکن)** یعنی فلسفه اینست که شخص باندازهٔ توانایی مانند خدا شود. و نیز در این کتاب میگوید: بیشتر مردم را حاجت و طمع بسوی خدا میراند و همینکه نیازمندی آنها برآورده شد از خدا روی بر میگردانند و از پی کار خود میروند زیرا خدا برای هر کس که بخواهد او را بحواس درک کند ظاهر نیست. و بهمین علت جمع زیادی او را نمی شناسند وجمع زیادی از مردم از عالم حس پا برتر نمیگذارند. دستهٔ هم از حس تجاوز میکنند و پا بعالم طبع می نهند. ونمی دانند برتر از طبیعت خداییست که از چیزی زاده نشده و از او چیزی زاده نمیشود و او موجودیست که چشم او را در نمی یابد و هستی او علمست و بر هر چیزی آن گوهر یکتا احاطه دارد. در اینکه فاعل در جهان کیست هندوان را عقائدی گوناگونست. آندسته که تنها خداوند را فاعل میدانند برای آنست که رشتهٔ همه اسباب جزئی باو منتهی میگردد و او بوده که علت بروز و حدوث فعل از دیگر سببها شده پس همهٔ افعال منتسب باین اسباب از او خواهد بود.

اما آنانکه فعل وکارگردانی را از خود اسباب دانسته اند از این رهگذرست که در مرتبهٔ نازلی فعل از آنان صدور می یابد.

از کتاب سانک نقل میشود پرسنده ایست میپرسد؟ آیا در فعل و فاعل اختلاف شده؟ حکیمی در پاسخ میگوید: قومی گفته اند که نفس فاعل نیست ومادّه نیز حیات ندارد و تنهاخدای‌مستغنیست که میان این دو را جمع کرده و از هم تفریق میکند. پس خدا فاعلست و از راه تحریک نفس مادّه را بفعل وامیدارد. چنانکه شخص زنده و توانا مرده ناتوانرا حرکت میدهد.

و دستهٔ هم گفته اند طبعاً این دو باهم جمع شدند و در هر چیز حادث و زائل این اختلاف موجودست.

قومی براین عقیده‌اند که فاعل زمانست زیرا همچنانکه گوسفند بسته شده بریسمان ارتباط دارد و با سست و محکم کردن ریسمان آن گوسفند حرکت میکند، حال موجودات هم بازمان بهمین طریقست.

دستهٔ هم گفته که فاعل تنها نفسست زیرا در بیذ مسطورست که هر چیزی از پورش آفریده شده.

دسته‌ای هم گفته‌اند که پیدایش و آفرینش جهان، برای جزای کارهاییست که در جهان پیش شده.

همهٔ این آراء ناصوابست وحق در مسئله آنست که بطورکلی فعل با مادّه است زیرا مادّه است که موجودات را بهم ربط میدهد و می پیوندد. و در صور گوناگون، ظاهر میشود و صور را خلع میکند، و مادّه‌فاعلست و آنچه در زیر مادّه است آنرا براکمال فعل خود اعانت میکند و چون گوهر نفس قوای مختلف ندارد پس فاعلیتی ندارد.

این بود عقیدهٔ خواص هندیان در بارهٔ خدای تعالی که او را ایشفر[1] نام گذارده‌اند یعنی بی نیاز و بخشندهٔ که میدهد و نمیگیرد چه وحدت او را وحدت محضه دیدند و دیگر وحدتها را بوجهی وحدت غیر حقیقی دانستند. و وجود او را وجود حقیقی یافتند که قوام موجودات باوست. ومیتوان موجودات را در حالی که خدا وجود دارد نیست تصور کرد وحال آنکه ممتنعست که موجودات را با نیست بودن او هست اندیشید.

اگر از خواص اهل هند بگذریم و بطبقه عوام برسیم اقوال وآراء مختلفی نزد آنان خواهیم یافت که گاهی بعقائد زشت منجر می گردد چنانکه در دیگر ملل هم اینطورست و در فرق مسلمانان میبینیم که برخی بتشبیه، جبر، تحریم نظر و استدلال و دیگر امور زشت از این قبیل قائل شده‌اند وحال آنکه دین اسلام از این عقاید بریست.

عقاید عوام هند از این قبیلست که چون برخی خواص خداوند را نقطه نام

---

۱. **Ishvara** بزرگترین حقیقت که صوفیه آنرا حقیقته الحقائق نامیده‌اند و چون این ذات جلوه کند سه نام برحسب جلوه سه گانه دارد برهما **Brahma** آفریدگار **Vishna** حفیظ ونگاهدارنده موجودات **Chiva** مخرب و در هر موجودی این سه صفت الهی پنهانست.

گذاردند تا از صفات اجسام او را بری سازند این عقیده را که عوام شنیدند و تصور کردند که مقصود گوینده این بوده که او را از راه کوچک کردن بزرگ نمایش دهند و چون فهمش نرسیده که مقصود از نقطه چه بوده، چنانکه برخی از مسلمانان در عقیده تشبیه سماجت دارند، عوام هند هم در این عقیده پافشاری کرده و میگویند که خدای تعالی نقطه ایست که دوازده انگشت طول و ده انگشت عرض دارد و خداوند از تحدید و شمارش منزهست.

همچنین وقتی عوام شنیدند، که خداوند بهرچیزی محیطست و بر او امری پوشیده نیست، اندیشیدند که احاطه با دیدنست و دیدن هم با چشمست و دو چشم داشتن هم کاملتر از یک چشم داشتن واعور بودنست این بود که گفتند: خداوند هزار چشم دارد و مقصود اتصاف او بکمال علم بوده.

امثال این خرافات ناپسند و خلاف عقل نزد عــوام هنود بسیارست. بخصوص در طبقاتی، که در آتیه خواهیم از آنان بحث کرد که اجازه ورود در علم بایشان داده نشده.

فصل سیم

دراعتقاد هندیان بموجودات عقلی وحسّی

پیش از آنکه اساطین حکمت و فلسفه در یونان پیدا شوند که عبارتند از:

سولون آتنی ب بیوس فارینی ج فاریاندروس کرنتی دتالس ملطی ه کیلون لقاذومونی وفیطیقوس لسیبوس زقیلیبوس لندیوس. و پیش از آنکه فلسفه را اشخاصی دیگر که پس از این هفت تن بودند تهذیب کنند یونانیان نیز با هندیان هم عقیده بودند. وجمعی از آنان همه اشیاء را یک چیز میدانستند. و از این قوم هم، دسته ای بمذهب کمون معتقد بودند. ودسته ای، بوجود بالقوه اعتقاد داشتند. مثلاً: انسان بعقیده آنان جز اینکه بعلت اول نزدیکترست فرقی ندارد و گرنه انسان و سنگ یک حقیقتند و دسته ای میگفتند: وجود حقیقی تنها بعلت اول منحصرست. زیرا او خود در قوام ذات خویش بی نیاز از هر چیزست و موجودات دیگر باو نیازمندند و هر چه در هستی خود نیازمند باشد وجود آن مانند خیال بی حقیقت خواهد بود. و حقیقت هم تنها منحصر بعلت نخستینست.

این بود رأی سوفیه که حکما هستند. زیرا سوف در لغت یونانی بمعنای فلسفه است. وفیلسوف یعنی دوستدار فلسفه.

چون در اسلام قومی بعقاید آنان نزدیک شدند خود را سوفی نام گذاشتند. و چون جمعی این لغت و اشتقاق را نمیدانستند صوفیه را باصحاب صفه که در زمان پیغمبر بودند و بخداوند توکلی بسیار داشتند نسبت میدهند.

بعد این کلمه تصحیف شده و از صوف که بمعنای موی بزست مشتق دانسته شد. و ابوالفتح بستی از این اشتقاق طور خوبی عدول کرده و میگوید:

تنازع الناس فی الصوفی واختلفوا قدما وظنّوه مشتقا من الصوف
ولست انحل هذا الاسم غیرفتی صافی فصوفی‌حتی لقّب الصوفی

هندیان میگویند. موجود حقیقت واحدست. وآن علت نخستین میباشد که بصورتهای گوناگون در صحنه وجود پدیدار گشته. و قوّه اوست که بحالات متباینی که ظاهرا موجب تغایرو واقعاً یک چیزست. در اجزاء و افراد وجود و صور آن حلول کرده.

یکی از آنان گفت: هرکس بتمامی هستی خود بعلت اول تشبّه یابد سرانجام با او متحد خواهد شد. و این وقتیست که وسائط وعلائق خود را ترک کند و موانعیکه برای سلوک اوست بیکسونهد.

عقائدی که نقل شد صوفیه نیز برای تشابه موضوع پذیرفته اند. و نیز هندیان در نفس و روح براین عقیده اند که پیش از آنکه نفس باجساد داخل شود، قائم بذات بوده ودسته ها و گروههایی بودند که برخی یکدیگر را می شناختند و دسته ای هم یکدیگر را نمی شناختند و ارواح که باجساد تعلق گرفت در ابدان تحصیل خیر و کسب ثواب می کند تا پس از جدایی تن بتواند درعالم تصرفاتی کند. این بود که هندیان ارواح را نیز الهه دانستند و هیاکلی بنامهای آنان ساخته و قربانیهایی برای ارواح میگذرانند. چنانکه جالینوس در کتابی که برای تشویق مردم بیاد گرفتن صناعات ترتیب داده میگوید: مردم فاضل ازین جهت اهلیت پیدا کردند بطوریکه با خدایان متحد گشتند که توانستند بنحو احسن در دنیا صناعات را تکمیل کنند. نه اینکه در کشتی گرفتن، محاصره قلاع، پرتاب کردن زو بین باین درجه رسیده باشند و چنانکه (اسقلیبوس) و (دیونیزوس) که پیش ازما انسانی بودند خدا شدند. یا آنکه از آغاز خدا بودند و این دو تن شایان بزرگترین احترامند برای آنکه یکی از این دو ببزرگترین مقام رسید چه، بمردم صنعت طب را آموخت و دیگری کشت درخت رز را یاد داد.

و نیز جالینوس در تفسیری که بر عهود بقراط نگاشته میگوید: اما ذبایحی که بنام اسقلیبوس میشود تا کنون نشنیده‌ام کسی بز برای او قربانی کند. زیرا بافتن موی بز سختست و بسیار خوردن گوشت آن هم برای کیموس بدی که دارد موجب بروز مرض صرعست، و تنها خروس بنام او سر میبرند چنانکه بقراط کرد و این مرد الهی

مردمرا صنعت طب آموخت که از آنچه دیونیزوس کشف کرد که صنعت شرابسازی باشد و از آنچه دیمیتر بمردم یاد داد که شناختن دانه هایی باشد که قابل آرد کردن و نان شدنست بهتر میباشد و چون دانه های مذکور را دیمیتر بمردم شناساند و صنعت خمر را دیونیزوس اختراع کرد، حبوب مذکور بنام دیمیترو درخت رزهم دیونیزوس نامیده میگردد.

افلاطون، در طیماوس طبی میگوید. آنان افرادی را که حنفاء الهه گویند بسبب اینکه نمیمیرند وخداوند آنان‌را اله نام نهاده آنها فرشتگان هستند.

بعد میگوید خداوند فرشتگان را گفت: اگر گوهر شما قابل فساد نیست نه از برای اینست که واجب بذات باشید بلکه از این رهگذرست که من وقتی شما را آفریدم با پیمانی درست و قولی استوار بشما وعده دادم که شما مرگ نخواهید داشت.

نیز در همین کتاب در جای دیگر میگوید خدایی که بعدد فردست نه خدایانی که درعدد جمع باشند.

بعقیده یونانیان کلمه اله بطور عمومی بهر چیز شریف وجلیل اطلاق میگردد. چنانکه درامم دیگر چنینست. بقسمی که این اطلاق بدریاها و کوهها نیز تجاوز میکنند وآنان را نیز خدا میگویند. ولی از جهت خصوص تنها بخداوند و ملائکه و روحهای خود ایشان اطلاق میگردد. و نیز نوع دیگری را که افلاطون سکینات نام گذاشته خدا گویند هرچند که مترجمان نتوانسته اند این معنی را بطور تعریف نام بر ما روشن سازند و از همین جهت ما تنها بنقل این لفظ قناعت کردیم و از معنی چشم پوشیدیم.

یحیی نحوی در ردی که بر ابرقلس نوشته میگوید: یونانیان اجسام محسوسه آسمان را الهه میگفتند و چنانکه بسیاری ازعجم براین عقیده‌اند و پس از آنکه تفکر نمودند این اسماء را بر جواهر عقلی نیز اطلاق کردند. پس ناچار دانسته میشود که معنی تاله، آنست که درباره ملائکه گفته شده چنانکه صریح کلام جالینوس در آن کتابست که گفته: اگر راست باشد اسقلیبوس در گذشته انسانی بود خداوند او را اهل دید که فرشته گرداند و جز این هرچه میگویند ژاژخایی و باطلست. در جای

دیگر از این کتاب می گوید: خداوند به لوقرغوس گفت: راجع بتو بین دو چیز متحیرم که ترا انسان نام بگذارم یا فرشته و بنام دوم در باره تو بیشتر مائلم.

باید دانست که بکار بردن برخی الفاظ در دینی رواست و در دین دیگر ناروا ممکنست لغتی آنرا تجویز کند ولغت دیگری اباء نماید. چنانکه کلمه اله در اسلام اینطورست و چون بلغت عرب رجوع کنیم خواهیم دید که همه نام‌های خدا را بر غیر او با جزئی تغییری اطلاق میکنند. جز کلمه الله را که نام اختصاصی حقست و برخی گفته‌اند اسم اعظم همینست. وچون بعبری و بسریانی که کتب منزله پیش از قرآن باین دو لغت بوده بنگریم خواهیم دید کلمه رب در تورات و دفاتر پیوست آن که در شمار کتب انبیاء میباشد و با تورات همردیف و همدرجه است، با کلمه الله در زبان عرب معادلست. و برهیچکس اگر چه باضافه هم باشد مثل رب المال باز گفته نمیشود.

کلمه اله، در تورات معادل رب در زبان تازیست که اضافه بغیر میشود. چنانکه در تورات آمده: (**بنی الوهیم. پیش از طوفان بدختران بشر نازل شدند وبا آنان مخالطه یافتند**) و در کتاب ایوب صدیقست که شیطان با بنی الوهیم بجمع آنان داخل شد و در تورات آمده که رب موسی را گفت: من ترا برای فرعون اله قرار دادم و در مزمور هشتاد و دوم از زبور داودست که خداوند میان جماعت الهه بر پاخاست و مقصود از الهه ملائکه است. و نیز در تورات بتها را خداوندان غربا نام نهاده و اگر تورات پرستش جز خدا و سجده بر بتان را منع نکرده بود از این کلمه چنین دانسته میشد که باید الهه غربا را بکنار نهاد ولی الهه عبرانیان را پرستید.

اممی که در اطراف زمین فلسطین بودند بکیش یونانیان بودند بت میپرستیدند وبنی اسرائیل با عبادت صنم بعل وصنم استروس که زهره باشد خدا را معصیت کردند.

پس تاله وخدا شدن از راه فرشته گشتن هم برملائکه وهم بر روحهای توانا گفته میشود وبا استعاره بر صوری که باسم صاحبان آن صور ساخته و بطور مجاز بپادشاهان و بزرگان اطلاق میشود.

همچنین کلمه اب، ابن، براین منوالست و اسلام این دولفظ را روا نشمرده

که بحق تعالی اطلاق گردد. زیرا ولد و ابن در زبان عربی بیکدیگر نزدیکند با آنکه ولادت و پدر و مادر بودن از ساحت حق دورست ولی در لغت غیر عرب این اطلاق جایزست. بطوری که در خطاب کلمهٔ پدر مثل کلمه آقا و بزرگترست، چنانکه از مذهب نصاری این امر معلومست. وهر کس که به اب وابن معتقد نباشد از کیش آنان بیرونست وعیسی را بطور اختصاصی پسر میگویند. ولی این کلمه بر او تنها مقصود نیست بلکه غیر او را هم، شمول می یابد. چنانکه شاگردان خود را عیسی گفته است که هنگام خواندن خدا چنین گویند: ای پدر ما که در آسمانی و نیز در مرگ خویش شاگردان را اخبار کرد که بسوی پدر خویش و پدر آنان میرود و اینکلمه را در جایهای بسیار از کلام خود تفسیر کرده و گفته: من پسر بشر هستم.

نه تنها نصاری براین عقیده اند که کلمه اب و ابن بخداوند اطلاق میگردد. بلکه یهود هم جایز شمرده اند. چنانکه در سفر ملوک آمده که خدای تعالی داود را در مرگ پسرش که اززن اوریا بوده تسلیت گفت و وعده داد که از همین زن پسری خواهی یافت که من او را به پسر بودن خود مفتخر خواهم ساخت و چون در زبان عبری جایزست که سلیمان پسر خدا باشد. پس رواست که خدا هم پدر او باشد.

از اهل کتاب مانویه با مسیحیان در اطلاق مزبور همداستانند. پیشوای آنان مانی در کتاب کنزالاحیاء راجع باین موضوع میگوید: سپاهیان ماه وخورشید، دوشیزگان، دختران، پدران، مادران، خواهران نامیده میشوند چنانکه در کتب رسل نامیده شده وحال آنکه در بلده سرور نر و ماده واعضاء مقاربت نیست و ساکنان آن دارای اجساد حیه وابدان الهی هستند و بضعف، قوت، بلندی، کوتاهی، صورت، منظره با هم مختلف نیستند و مانند چراغهایی میباشند که همه از یک چراغ روشن شده که ماده روشنایی همه یک چیزست. و ازین سبب لشگریان ماه وخورشید باین اوصاف خوانده میشوند که جهان سفلی و علوی باهم حسد دارند. وچون جهان سفلی که زیر جهان علوی قرار گرفته برخاست و ملکوت عالیه در آن ازواج مرد و زن دید اولاد خود را که بجنگ میروند بهمین صورت ساخت. وهر جنسی مقابل جنس دیگر قرار گرفت.

خواص هند از این اوصاف که برای خدا شمرده شد اباء دارند. ولی عوام آنها

و توده مردم در بکار بستن این کلمات و شمردن این اوصاف برای خدا زیاده روی میکنند و از نسبت پسر داشتن بخدا که سهلست زن، دختر، نوه وزن گرفتن و یا زاییدن و دیگر احوال طبیعی هم قائل میشوند. و از گزاف گویی تحاشی ندارند. ولی البته گفته عوام ارزش ندارد. و وقعی برگفتار آنان نیست و اگر چه مذاهب ومسالک گوناگون در هند بسیارست ولی مذهب عمده هندیان کیش برهماییست و اساس و مدارش اینست که نقل میکنیم: موجود شیئی واحدیست چنانکه در پیش گذشت و باسدیو در کتاب معروف بگیتا میگوید:

اما در حقیقت همهٔ اشیاء خدایی هستند. زیرا بشن خود را زمین قرارداد تا حیوان برآن جای گیرد. و خویشتن را آب گردانید تا حیوانات را غذا دهد و خود را آتش و باد گرداند تا حیوانات را شفا بخشد و خود را برای آنها قلب گردانید. وحافظه وعلم و ضد این دو را بخشید چنانکه در بیذ مذکورست.

عقیده نویسنده کتاب بلیناس در علل اشیاء باین عقیده بسی مانندست و گویا از عقیدهٔ مذکور که نقل شد گرفته است که در همه مردم قوه‌ای الهیست و اشیاء را بالذات و بغیر ذات که بوسیله حواس باشد درک میکند یعنی در فارسی خدا بغیر ذات باری هم گفته میشود بنابراین برای انسان نامی از آن اشتقاق مییابد مانند خداوندگاریا کدخدا وخانه خدا[1].

اما آنهایی، که تنها بگفتن رموز قائل نیستند بلکه اهل تحقیقند، نفس را پورش میگویند که بمعنای مرد باشد برای اینکه دریک بدن موجود اوست که زنده است و از نفس جز حیات نمی بینند. و نفس را بتعاقب علم وجهل برآن میسرایند که بالفعل جاهل و بالقوه عاقل وعلم را باکتساب می پذیرد.

پس از نفس مقام و مرتبهٔ مادّه مطلقه است که هیولای مجرد باشد و آن را ابیکت نامند. یعنی چیز بیصورت و بالقوه و آن مرده ایست و دارای قوای سه گانه

۱. با همه این تفاسیر مقصود بیرونی در این جمله که گفته است (بالذات) انسان اشیاء را درک می کند مبهمست که آیا ذات باری مقصود اوست یا ذات خود آدمی و نیز پس از اتمام جمله که در فارسی خدا هم بغیر ذات اطلاق میشود الخ چندان ارتباطی با قبل خود ندارد و یا کتاب مغلوطست یا من غلط می فهمم یا اصلاً نتوانسته ام بفهمم.

میباشد بنام ست، رج ، نم.

شنیدم که بد هودن برای قوم خود که شمنی ها باشند این سه را بد، دهرم، سنگ تعبیر کرده که عبارتند: از عقل، دین، جهل، که اول از این سه راحت وخوشیست و پیدایش و نماء از آنست و دوم از این سه رنج و دردست و ثبات و بقاء از آنست وسیّم آن سستی و کوریست و فساد و فناء از آنست و بدین سبب اول از این سه بفرشتگان و دوم بمردم و سیّم ببهائم منسوب میگردد و در این سه معانی پیش، پس، سپس، ازجهت رتبه و تنگی عبارت، بر آن اطلاق میگردند نه از جهت زمان.

اما ماده بتوسط صور و قوای سه گانه اولیه بفعل میرسد و هندیان مادّه را ابیکت مینامند یعنی پذیرنده صورت و هیولای مجرد ومادّه متصوره را پرکرت نامند و فائده‌ای در این نام نیست زیرا چون مادّه بدون صورت تحقق نمی یابد چه فائده ای در ذکر مطلق نیست. و هیچیک از این دو در وجود خارجی بدون دیگری تحقق نمی یابد.

پس از مادّه مرتبه طبیعتست که آنرا اهنگار نامند و اشتقاق آن از غلبه و فزونی ولافست زیرا مادّه وقتی صورت می پذیرد در انماء کائنات آغاز میکند و نمو جز با احالهٔ غیر وجود نمی یابد. و از این سبب طبیعت نامی بوجودی تشبیه شده که طبیعت در این احاله غلبه میکند. و بر چیزی که باید احاله شود چیره میگردد بدیهیست که هر مرکب بسائطی دارد که ترکیب از آن شروع و تحلیل بآن بر میگردد و موجودات کلی درعالم عناصر پنجگانه است که بعقیده هندیان، آسمان، باد، آتش، آب، خاک میباشد و مهابوت نامیده میگردد. یعنی طبایع بزرگ و رأی آنان در باره آتش این نیست که عبارت از جسم حاد و خشکیست که در تقعیر فلک اثیر واقع است. و مقصود آنان همین آتش موجود در روی زمینست که با اشتعال هیزم و سوختن آن بدست می آید و در باج پران ذکر شده که در قدیم زمین،آب، باد، آسمان بودند و براهم شراری زیرزمین دید وآنرا بیرون آورد سه‌بخش کرد: اول را پارنب نامید که آتش معهود باشد که بهیزم نیازمندست، و آب خاموشش میسازد و دومین را دبت نامید که خورشید باشد. سیّمی بدد میباشد که برق باشد پس آفتاب آبرا جذب میکند و برق از خلال آب میجهد و در نوع حیوان میانه رطوبتهای آن آتشیست که با آن غذا

می طلبد واین رطوبت آنرا خاموش نمیسازد.

این عناصر مرکّب هستند و دارای بسائطی که مقدم برآن خواهند بود و پنج ماتر نامیده میشوند. یعنی مادران پنجگانه. و میگویند که این پنج آخشیج عبارتند از: محسوسات پنجگانه، پس بسیط آسمان نزد آنان شبد نامیده میشود که شنیده میگردد و بسیط باد دسپوس نامیده میشود که ملموسست و بسیط آتش روپ میباشد که دیده میشود و بسیط آب رسست که مذوق میگردد و بسیط زمین گندست که مشموم باشد. و هر یک از این عناصر پنجگانه علاوه بر اینکه محسوس خاص او بآن نسبت داده میشود خواص عناصر دیگری را که بالا تر از آنست واجدست پس برای زمین کیفیات پنجگانه موجودست و آب با استشمام آن کم میشود. و آتش هم باستنشاق و هم با چشیدن آن و باد هم با استشمام و هم با چشیدن وهم با رنگ و آسمان باین امور و لمس از آن کم میشود.

نمیدانم مقصود هندیان از اینکه‌بآسمان‌صوت نسبت میدهند چیست‌و تصور میکنم این عقیده بگفته اومیرس شاعر یونانی شبیه باشد که دارندگان الحان هفتگانه سخن میگویند و بآواز خوشی جواب میدهند که مقصودش هفت سیاره باشد. چنانکه غیر او شعرای دیگر گفته اند که افلاک دارای آوازهای گوناگون میباشد و از حیث شمار هفت میباشد. و بطور ابدی حرکت میکنند و آفریدگار خویش را تسبیح و تمجید مینمایند زیرا اوست که همه اینها را تا منتهای فلک اطلس نگاه داشته.

فرفوریوس در کتاب خود بنام افاضل فلاسفه در طبیعت فلک گفتگو کرده و میگوید که اجسام سماوی با اشکال متقنی که دارند بآوازهای عجیبی مترنم میباشند چنانکه فیثاغورث و دیوجانس گفته اند برآفریدگار خود که بی مثل و بی شکلست دلالت میکند.

ونیز گفته اند یکی از اعتقادات دیوجانس این بود که برای لطافت حسی که داشت آواز فلک را میشنید.

و این امور همه رموزیست که باید با در دست داشتن اصول ثابته علم برای آنها تأویل قائل شد. و برخی از پیروان کوتاه نظر فلاسفه گفته اند که چشم آبیست

گوش هوائی و شامه آتشی و طعم زمینی و لمس از افادهٔ روح بهمه بدن از راه اتصال بآن حاصل میگردد و بگمان من ازاین جهت چشم را باآب نسبت داده که شنیده است چشم و طبقات آن رطوباتی دارد و شامّه را از این رو بآتش منسوب داشته که بخور و دود از آتش است و طعم را از این جهت بزمین افزوده که طعام آن از زمین بدست میآید و سمع را برای این هوائی دانسته که صوت بتوسط هواتأدیه میشود و چون عناصر چهارگانه تمام شد لمس بخود روح برمیگردد.

میگوییم: حاصل این شمارش ها خود حیوانست بیان مطلب آنکه نبات نزد هنود نوعی از حیوانست چنانکه افلاطون هم این عقیده را دارد که نبات دارای حسست. چه، فیلسوف نامبرده دیده نبات موافق طبع یا مخالف با سرشت خود را تمیز میدهد. و حیوان هم بحس حیوانست. وحواس پنجگانهٔ اندریان نامیده میشوند که عبارت است از شنیدن با گوش، دیدن با چشم، بوییدن با بینی، چشیدن با زبان، لمس کردن با جلد تن باشد.

سپس اراده تصرف آن، اقسامی دارد که محل همه قلب و نامش من میباشد و قوای حیوانی را که اعمال پنجگانه مذکور باشند که بتوسط حواس خمسه انجام می یابد کرم اندریان نامند که حواس بالفعل باشد.

حاصل عمل قلب علم ومعرفت ومحصول کارقوای حیوانی کاروصنعتست که ما آنها را ضروریات مینامیم که عبارت باشد از اظهار صنوف حاجات وارادات با بکار بردن دست برای جلب خیر و دفع شر و بکار بردن پا برای گریز از خطر و پیدا کردن خیر و ریختن زوائد اغذیه از دو منفذیکه برای این کار ساخته شده.

رو یهمرفته این قوا بیست و پنج عدد شد که عبارتست از نفس کلی، هیولی مجرد، ماده متصور، طبیعت غالب، امهات بسیط، عناصر رئیسه، حواس مدرک، اراده مصّرفه، ضروریات آلیه که نام همه تتو میباشد و معارف بشری مقصود براین بیست و پنج است وبدین سبب بیاس بن پرا شر میگوید: بیست و پنج را بطور مفصل با داشتن تعریف هر یک و تقسیم آن از روی برهان نه فقط طوطیوار بدان سپس هر دینی می خواهی بگزین که سرانجام تو نجاتست.

فصل چهارم

در سبب فعل و تعلق نفس بماده

افعـال ارادی مـوجـود در کـالبد حیوان، جز با وجود حیات در آن، ومجاورت زنده‌ای با آن کالبد مرده، صادر نمیشود.

هندیان، تصور کرده‌اند که نفس بالفعل بذات خود، و بمادّه‌ای که در زیر آن واقع، کـه در آن مـاده متصرفست، جاهل میباشد. وشائقست چیزهایی را که نمیداند بـداند و گمان میکند که جـز بـجـسم پایدار نیست و بخیر، که بقاء باشد، اشتیاق دارد و مـیـخـواهـد، بـچیـزهـایـیکه براو مستور مانده آگاه شود و بر اتحاد بآن امور برانگیخته میگردد.

دو چیـز، کـه یـکی حداکثر لطافت و دیگری حداکثر کثافت را دارد، جز با بسائطی که مناسب با آن دو باشد، بیکدیگر ممزوج نمی شوند. چنانکه هوا میان آتش و آب، که کاملاً دو کیفیت باهم متباینند واسطه میگردد. و چون بهر کدام از این دو، از جـهتی مشابهست، سبب میگردد که باهم ممزوج شوند. و چون هیچ تباینی، بالا تر از دوری میان جسم ولا جسم نیست بدین سبب، نفس بمقصود خود آنچنانکه باید جز بـا امـثـال ایـن وسـائط نخواهد رسید واین میانجی ها، عبارتند: از ارواحیکه از امهات بـسـیـط در عـوالم بهورلوک، بهو برلوک، سفر لوک، برخاسته که بازاء ابد ان کثیف، که از عـنـاصرست ابدان لطیفه نام نهاده شده و نفس برآنها میتابد وآن ابدان را، با این اتـحـاد مـرکـب خـود مـیـگـردانـد مانند انطباع صورت آفتاب در آینه هایکه در برابر آن نـهـاده‌انـد و یـا در جـامهای آب، که رو بروی آن قرار میگیرد که با آنکه یک آفتاب بـیـش نیست در آن جایگاههای بی شماره متعدد می گردد و اثر آن، از گرما و روشنی در آب پیدا میشود.

وچون ابدان، از اخلاط و عناصر مرد و زن ترکیب شد، باین بیان که استخوانها و رگها و منی را از مرد و گوشت، خون، مورا از زن گرفت و برای قبول زندگی آماده شد، این ارواح بآن ابدان منتقل میگردد، و اجساد برای ارواح مانند کاخهای سلاطین میشود، که برای انواع احتیاجات آماده است و ارواح پنجگانه، در آن داخل میگردند، که با دوتای از آن پنج شهیق و زفیر و با سیّمی هضم غذا در معده و با چهارمی حرکت بدن از جایی بجای دیگر و با پنجمی احساس از یک جهت بدن بجهت دیگر میسر میشود.

جوهر ارواح بعقیده هندیان با هم اختلافی ندارد و همه جانها با یکدیگر برابر آفریده شده است و اختلاف ارواح، از راه اختلاف اجسادیست که با آن مقترن شده و بسبب قوای سه گانه: (عقل، شهوت، غضب) که برآن چیره میگردد و یا حسد و غیظ که آنرا فاسد میکند اختلاف مییابد.[1]

سبب اعلی برای انبعاث وتحریک بفعل، این بود و اما سبب اسفل، از جهت مادّه میباشد که کمال را خواهانست و طریق افضل را که خروج از قوه بفعل باشد میخواهد و چون در طبیعت، مباهات وحب غلبه است آنچه را خود میداند حاضرست بدیگری بیاموزد و نفس، در اقسام نبات و انواع حیوانات رفت وآمد میکند، و نفس را، برقاصه ای تشبیه کرده اند که در اینکار ماهر باشد واثر حرکت وسکون را در رقص خود بداند و در مجلس شخصی عیاش حاضر شود و این شخص با میلی زیاد هنر او را تماشا میکند و رقاصه شروع در هنر نمایی خود میکند و یکی پس از دیگری هنرها و رازهای رقص را بمعرض ظهور میگذارد و صاحب مجلس، سرگرم دیدن این رقصست و چون آنچه را که این رقاصه میداند، تمام کند حرص بیننده از بین رفته پس رقاصه در کناری مبهوت می نشیند چه، جز تکرار و اعاده کار سابق کار دیگری از آن ساخته نیست ومرتبه دوم که همان کارهای پیشین را تکرار کند دیگر رغبتی برای تماشای این رقص باقی نمی ماند بدین سبب بیننده، این زن را ترک کرده و رقص پایان

۱. افلاطون جوهر ارواح را با یکدیگر مختلف میدانست و ارسطو ارواح را با همه موافق میدانسته است که گفته اند افلاطون ارواح را انواعی شمرده وارسطو همه نفوس را یک نوع «طبیعیات شرح تجرید قوشچی».

می یابد.

یا مانند دوستانی، که در بیابان دزد بآنها بزند و همه بگریزند جز مردی زمین گیر و کوری از این جمع باقی نماند، که نومید از نجات باشند همینکه این دو تن باهم آشنا شدند و از حال یکدیگر آگاه گشتند آن زمینگیر، کور را بگوید که من از حرکت عاجزم، ولی میتوانم ترا راهنمایی کنم تا با هم از این بیابان نجات یابیم و چون این دو، هر کدام کاری را که از دستشان می آید انجام دهند، نجات میبابند و همینکه از فلات بیرون شدند از یکدیگر جدا میگردند.[۱]

در اینکه کدامیک از نفس یا بدن فاعلند عقیده هندیان مختلفست.

در بشن پران، گفته شده که مادّه اصل عالمست و کار مادّه درعالم از روی طبیعتست چنانکه درخت بدون اراده و قصد، از بذر رو بیده میشود. یا مثل اینست که باد بدون قصد واراده برآبی که میوزد آنرا خنک میسازد. یا آنکه نه تنها قصد تبرید آب را نداشته بلکه قصد وزش را هم ندارد و تنها کسیکه، کارش از روی اراده است یشن میباشد و این قول، اشاره است بخداوند زنده که از مادّه بالا تر و با وجود او مادّه فاعل میگردد. ومانند دوستی که برای دوست خود کار کند خداوند برای مادّه کار و کوشش میکند.

---

۱. خلاصه بیانات شاعرانه مذکور که آگنده از لطافت ادبیست اینست که کارهای نفس دو قسمست نخست آن دسته از اعمال که از نفس قطع نظر از علاقه آن ببدن صادر می شود دوم آن دسته از افعال که از نفس باعتبار اینکه ببدنی تعلق یافته صدور می یابد.

در روانشناسی شفا که اینجانب آنرا ترجمه کرده‌ام فصول وابوابی برای شرح مقصود دیده میشود ولی در روانشناسی آقای دکتر سیاسی که بنام «علم النفس ابن سینا وتطبیق آن با روانشناسی جدید» معروف است و واقعاً مهمترین کتابی است که در هزاره ابن‌سینا نگاشته شده شرح مطلب با بیان روشنتر دیده میشود. «ابن‌سینا از اهمیت بدن برای نفس غافل نیست و معتقد است همانگونه که نفس با شوق طبیعی سرشار متوجه بدنست و بتمهید آن می پردازد بدن نیز پر از مهر نفسست و نسبت بآن خدماتی انجام میدهد و در وضع وحال آن تأثیر کلی دارد چه، اگر بدنی با چنان خصوصیات نباشد نفس با چنین تعینات بوجود نمی آید.

بعد حکیم احوالی را که برای نفس بمشارکت بدن حاصل میشود چند قسم کرده، پاره‌ای را بالذات برای بدن میداند «ولی از نظر اینکه بدن دارای نفسست مانند خواب و بیداری وصحت و مرض و پاره‌ای دیگر را چون تخیل وشهوت وغضب و غم و حزن و نظائر آنها را برای نفس میداند ولی از نظر اینکه نفس در بدنست» خلاصهٔ از ص ۳٦ و ۳۷ کتاب مذکور.

مانی هم عقیده خود را براین بنا کرده و میگوید: حواریون عیسی را از حیات جسم که بتبع روح حیات مییابد پرسیدند گفت: مرده، وقتی از زنده‌ای که با آن مخلوط بود جدا شد و تنها خود ماند باز مرده می ماند و زندگی ندارد، و زنده‌ای که از او جدا گشت نمیمیرد.

اما در کتاب سانگ کار را بمادّه نسبت میدهد. برای آنکه آنچه از صورتها عارض مادّه میشود و بسبب قوای سه گانه اولیه مادّه، که قوای ملکی، انسی، بهیمی باشد. که باهم و یا یگان یگان غلبه میکند مختلفست ونفس برای اینکه افعال مادّه را بداند بمنزله رهگذریست که در قریه‌ای زمانی استراحت میکند و می بیند که مردم این ده هر کدام کاری میکنند غیر از کار دیگری و آن رهگذر مشغول دیدن این افعال و اعمال میگردد، و از برخی از آنها خرسند گردد، و از پاره‌ای بدش آید بدون اینکه حظی برای او و یا سببی در ایجاد آن اعمال باشد.

از این جهت فعل بنفس، یا آنکه او از این نسبت بریست منتسب میگردد که حالش مانند حال مردی بود که با جماعتی که آنها را نمیشناخت دوست شد و آنان دزدانی بودند که از سرقت و غارت دهی که آنرا ویران کرده بودند بر میگشتند همینکه چند قدمی با آنها رفت افرادی که برای پیدا کردن این دزدان آمده بودند، میرسند، وآن مرد و این دزدان را میگیرند و میبرند و بپاداش میرسانند بدون آنکه در کاری که آنها کرده اند این شخص شریک باشد.

نیز گفته اند: نفس مانند آب بارانیست که با یک حال و یک کیفیت سرازیر میشود ولی چون بظروفی میریزد که گوهر هریک با دیگری مختلفست و برخی زرین یا سیمین، پاره‌ای شیشه‌ای و یاسفالین یا از شوره هستند بدین سبب بو و طعم و رنگ باران در این ظروف اختلاف می یابد.

همچنین نفس در مجاورت با مادّه، جز حیات باو چیزی نمی بخشد و چون مادّه شروع بفعل کرد آثار مادّه بر حسب قوّه غالبه از قوای سه‌گانه اولیه، ومعاونت دو قوّه پنهانی دیگر که آنرا باقسام کارها کمک میکند چنانکه روغن تر و فتیله خشک وشعله آتشین که دود میشود، بروشنایی کمک میکند، اختلاف می یابد.

پس نفس، در مادّه مانند گردونه سواری است که با اراده و حواس در

راهیکه میروند در خدمت او هستند و عقلی که از خداوند براو بخشوده شده او را راهنمایی می کند.

عقل را اینطور تعریف کرده اند که عبارت از چیزیست که شخص با آن بحقائق مینگرد و دارندهٔ خویش را بشناسایی خداوند میرساند و او را بافعال جمیل که مورد پسند توده مردم و نزد همگان ممدوح و پسندیده است راهنمایی می کند.

فصل پنجم

درحال ارواح پس از مرگ و رفت وآمد آنها از راه تناسخ در دنیا

همینطور که شهادت بکلمه توحید، شعار مسلمانان، تثلیث شعار مسیحیت، شنبه را دست از کار کشیدن نشانه یهودیت است همچنین تناسخ، علامت و شعار نحله هنودست و کسی که تناسخ را نپذیرد از شمار آنان بیرونست.

هندیان میگویند: وقتیکه نفس بحد عقل نرسیده باشد نمیتواند دفعتا و بلازمان احاطه کلی بمطلوب خود بیابد، و بتتبع جزئیات و استقراء ممکنات نیازمندست و هرچند جزئیات متناهیست ولی از حیث شمار بسیارست. وتوجه وتعقل امور زیاد زمان وسیعی لازم دارد از اینرو نفس از هرکدام از این افراد تجربه ای پیدا کرده و معرفت نوینی بدست میآورد. لکن افعال برحسب قوا مختلف میباشند، و عالم هم تحت تدبیر قرار گرفته و بدون غرض و مقصودی ساخته نشده از این رهگذر ارواح باقی، برحسب تقسیم افعال بخیر و شر، در ابدانی که میپوسد رفت و آمد میکنند تا از این آمد و شد کار ثواب،آنها را بخیر تشویق کند که بیشتر خیر کنند و کار گناه، از شر آگاهشان سازد تا از دوری جستن از شر مبالغه نمایند.

ارواح همواره ازمرتبه پست بمرتبه بالا میرود بدون عکس، زیرا مرتبه بالا ترمرتبه پایین را هم واجدست، و در این دو حال برای اختلاف کارهای این دو مرتبه بتباین مزاجها، اندازه ازدواجات، ترکیبات، کمیت، کیفیت، مراتب این دو مختلف میشود و حقیقت تناسخ همینست. تا آنکه درنتیجه تناسخ از دو جنبهٔ نفس و مادّه کمال غرض بدست آید چه از جهت سفلی آنچه صورت نزد مادّه بوده نمایش داده شده و جز اعاده آن صور، که موجب اعراض و سبب بیزاری از آنست چیزی باقی نمانده و اما از جهات علو آنچه را که نفس نمیدانست و شائق بود بداند دانسته آنشوق از او زائل

میگردد و بشرف ذات خود و قوام خود که بدون کمک جسم پایدار می ماند و باستغناء خود از مادّه یقین مینماید پس از اینکه به پستی مادّه، ـ و ناپایدار بودن صورت در مادّه و ناپایدار ماندن محسوسی که حاصل آن بوده و نبودن هیچ خیری در لذائذ مادّه آگاه شود که از آن اعراض کند تا رباط نفس و بدن منحل و اتصال آن دو از هم گسسته گردد و جدایی و دو یی میان آنها پیدا شود و در حالی که بسعادت علم نائل شده بکان و معدن خود برگردد چنانکه کنجد، دارای شمار و انوار میشود و از روغن خود جدایی نمی یابد و عقل و عاقل و معقول متحد میشوند و یک چیز میگردند.

ما باید از کتب آنان و کتابهاییکه با عقیده ایشان شباهت دارد، مقداری از عقائد صریحه هندیان را نقل کنیم:

باسدیو، ارجن را بقتال در حالی که هر دو تن میان صفین قرار گرفته تحریض کرده و میگوید: اگر بقضاء از پیشرفته و سرنوشت یقین داری بدان، که نه دشمنان ما مرگ دارند نه ما و یکباره هم از این جهان که دیگر برگشت بآن نداشته باشیم نخواهیم رفت. و ارواح بدون تغییر هستند و مرگ ندارند و همینطور که انسان از کودکی بجوانی و کهولت و پیری میرسد که انجام آن مرگ تنست، سپس بازگشت باین جهان، و نیز باو گفت چگونه از مرگ و کشته شدن، بترسد کسی که بداند نفس ابدیست، و ولادت نداشته و از دستخوش فنا و نیستی، در امانست، و حقیقتیست که نه شمشیر آنرا میبرد و نه آتش میسوزاند و نه آب غرقش میکند و نه بادی خشکش میسازد، و چون از کالبد خود مفارقت جست بکالبد دیگری تعلق میگیرد چنانکه بدن لباسی را کهنه شده عوض میکند پس، برای روحی که فنا ناپذیرست چه غم داری، و اگر هم فناپذیر بود سزاوارتربود که از مرگ آن ترس و غم نخوری زیرا بطوری مفقود و معدوم میگردد که دیگر رنگ هستی را نخواهد دید و عود بجهان نخواهد یافت و اگر بدن منظور نظرتست و از فساد آن میهراسی، بدانکه هر که از مادرزاد مرگ دارد و هر که مرد بازگشت دارد.

آنکه زنده است باز خواهد مرد   وانکه مرده است باز خواهد زاد

و ولادت و بازگشت تو، هیچیک بدست تو نیست، و در دست خداوندیست که همه امور بدست او، و رجوع هر چیزی بدوست.

چون ارجن، در خلال کلامش باو گفت: چگونه با براهم در این جهان جنگ کردی، و حال آنکه براهم بر جهان مقدم بود، و به بشر سبقت داشت، و تو که نزد ما هستی، عمرت و تاریخ ولادتت معلومست؟ او در پاسخ گفت: اما قدمت عهد و قدمت زمان، من و ترا و براهم را شاملست. چند مرتبه با هم زنده شدیم که تو فراموش کردی و من یاد دارم و من هر وقتی که میخواستم برای اصلاح جهان بیابم بدنی از نو میپوشیدم. چه، راهی برای خلطه وآمیزش با بشر نیست مگر بصور آنها در آمدن.

از پادشاهی، که نامش فراموش شده نقل کرده اند که بقوم خود وصیت کرد جسد او را بسوزانند که تا کنون مرده ای در آنجا سوزانیده نشده، و هر اندازه در جستجوی چنین جایی شدند نیافتند، تا آنکه در دریا، تخته سنگی دیدند که از آب بیرون آمده، و تصور کردند که گمگشته خود را یافتند، در این هنگام باسدیو، گفت این پادشاه، بر همین سنگ چندین دفعه سوزانده شده و هر چه می خواهید بکنید و مقصود پادشاه، از این وصیت آن بود که همین حقیقت رابشما بفهماند، و اکنون مقصود او دانسته شد.

باسدیو میگوید: کسی که آرزوی خلاصی دارد، و در ترک دنیا کوشش میکند ولی قلبش اینکار را نمیپذیرد چنین شخصی هم با اشخاصی که بثواب میرسند مثاب خواهد بود. ولی برای نقصانی که دارد، چیزی را که میخواهد نخواهد بآن رسید و بدنیا برگردانیده میشود و یک بدنی که پذیرنده زهد باشد باو داده میشود و الهام قدسی او را در این بدن دومی توفیق میبخشد که بآنچه در قالب نخستین میخواست برسد و نرسیده بود موفق گردد و قلبش کم کم از او مطاوعت میکند، و همواره در قوالب و ابدان بتدریج تصفیه میشود، تا آنکه چندین مرتبه که تولد یافت، سرانجام خلاص مییابد.

باسدیو میگوید: «وقتی نفس از مادّه مجرد شد، عالم خواهد بود و چون ملبس بمادّه شد، برای کدورتی که مادّه دارد، جاهل خواهد بود، و تصور میکند آن مادّه فاعلست و اعمال دنیا برای او آماده شده. اینست که بدنیا علاقه مییابد، و محسوسات در آن منطبع می شود و چون از بدن، مفارقت جست آثار محسوسات در آن باقی میماند، و بتمامی از لوح نفس محو نمیشود از اینرو تمایل بآنها دارد وچون به آنها برمیگردد و در این احوال تغییراتی متضاد می پذیرد ، بلوازم قوای اولیه سه گانه ملزم

می شود و اگر بتن بازنگردد با بال و پر بریده‌ای که دارد چه کند؟)).

نیز میگوید: ((بهترین و برترین مردم، کسیست که عالم و کامل باشد زیرا او خدا را دوست دارد. و خدا هم او را دوست دارد، مکرر چنین کس مرگ دیده و در طول حیات بر طلب کمال مواظبست تا آنکه بکمال نائل شود)).

در بشن دهرم آمده که مارکندیو، وقتی از روحانیون یاد میکند میگوید: هریک از براهم،کاراتیکوپسر مهادیو، لکشمی که آسایش را از ژرفنای دریا بیرون آورد و دکشن، که مهادیو او را زاده و امادیو ، زن مهادیو که همهٔ آنها در وسط این کلپ[1] هستند متعدد و مکرر در واسط هر کلپی بجهان آمده‌اند.

---

۱. هندیان معتقد بودند که در بدو آفرینش کواکب سیاره در برج حمل بوده و چون بحرکت آمدند از هم جدا گشتند و هر دوریکه قران کواکب سیاره دست دهد کلپ نامیده میشود و ملیون‌ها سال طول میکشد تا این اجتماع در نقطه اعتدال ربیعی دست دهد و کلپی که ما در ان هستیم هنوزتمام‌نگشته.

چون یکی از مسائل زیج سند هند این موضوع بوده، معتقدین باین رای را پیروان زیج سند و هند می‌نامیدند واین مطلب ادوار کواکب نیز نامیده میشود.

ابوریحان در **(آثار الباقیه)** این عقیده را تخطئه کرده و دارندگان این عقیده را نادان شمرده و برای روشن شدن بحث بترجمه آثار الباقیه رجوع فرمائید و اینک خلاصهٔ برای خوانندگان از آن کتاب نقل میکنم: صفحه ٤١ و٤٢.

((کواکب در آغاز و انجام حرکت خود در اول حمل جمع میشوند ولیکن در اوقات مختلف و اگر کسی حکم نماید که کواکب در اول حمل در آنوقت مخلوق شده‌اند و یا آنکه اجتماع کواکب در آغاز حمل اول عالم بوده و یا آخر عالمست البته ادعائی بلادلیل خواهد بود اگرچه داخل در حد امکانست. چنانکه اگر دایره‌ای فرض کنیم و در مواضع متفرقه از آن حیواناتی بگذاریم که پاره‌ای از آنها تندرو و برخی دیگر کندرو باشند و هر کدام بنوع حرکت خود ادامه دهند و در اوقات متساوی حرکت متساوی کنند ونیز این مسئله را هم بدانیم که در وقت معین و مفروض فواصل و ابعاد و مواضع و مسیر هریک از آنها در شبانه روز چه مقدار بوده و از شخص محاسب بپرسند چه مقدار زمان لازم استکه پس از این اجتماع فرض شده در نقطه دیگر مانند این اجتماع دست دهد یا آنکه پیش از این اجتماع در چه نقطه‌یی این جانوران گرد آمده‌اند اگر شخص محاسب بگوید هزاران هزار سال لازم است از گفته او لازم نمی آید که در زمان گذشته یا آینده چنین باشد)).

چون ابومعشر بلخی از راه دیگری باجتماع کواکب که همان ادوار کواکب باشد قائل بود چنانکه قران زحل و مشتری اتفاق افتاده بوده و علمای بابل آنرا قبول داشتند ابوریحان او را هم تخطئه میکند و این ادوار را که بسانسکریت کلپ گویند ابومعشر هرارات نامیده است. و سرانجام اینعقائد نجومی بقدم زمانی عالم میرسد و ابوریحان بدین حقیقت متوجه بوده است.

براهمهر، در احکام ستارگان دنباله دار گفته است که با ظهور آنها مصائبی بیشتر روی می دهد و مردم جلاء وطن میکنند و از خشگسالی لاغر میگردند و دست کودکان خود را گرفته با هم آهسته میگویند: ما گرفتار گناهان پادشاهان خود شدیم. و در پاسخ میگویند: نه، این بدبختی ها جزای اعمالی بود که ما در ابدان سابقه مرتکب شدیم.

مانی را از ایران تبعید کردند و بهند رفت و از آنان تناسخ را یاد گرفت و بکیش خود نقل کرد و در سفر الاسرار میگوید: چون حواریین، دانستند که نفوس مرگ ندارد و در این رفت و آمدها که ببدن دارد مشابه هر صورتی که داشت و یا جانوری که خوی آن در نفس جبلی شده بود، و یا صورتی که مطابق آن شده بود برمیگردد از مسیح پرسیدند که نفوسی که بخداوند رو نکرده و ندانسته اصل خود چه بوده، چه عاقبتی خواهد داشت؟ او در پاسخ گفت هر نفس ضعیفی، که بحق رو نکند هالک خواهد بود، و راحت نخواهد داشت. و مقصود عیسی از هلاک نفس، عذاب آن بود نه تلاشی و اضمحلال نفس و نیز مانی میگوید: دیصانیه گمان برده اند که عروج نفس و تصفیه آن در جیفه بشرست. و ندانسته اند که تن مردار با نفس عداوت دارد و نمیگذارد که نفس عروج یابد و تن برای روح زندانیست که جایگاه شکنجه و عذاب دردناکست و اگر صورت وحقیقت بشر، این کالبد بود خداوندش نمیگذاشت که بپوسد و بدن از بین برود و از راه ریختن نطفه در رحم محتاج بتناسل نمیشد.

اما در کتاب پاتنجل گفته شده: نفس در بین علائق جهل، که سبب ارتباط او با مادّه است، مانند دانه برنیجست درپوست‌که تا وقتی که این پوست با اوست، برای رو ییدن و درویدن آمده است، و بین تولد و ایلاد رفت و آمد دارد، و چون این پوست از او زائل گشت این حوادث از آن برکنار میگردد و بهمان حالی که داشت، باقی خواهد ماند اما مکافات نفس همان زمانیست که نفس در آن ابدان، بمقدار طول، وقصر عمر، ضیق وسعه معیشت که داشته، تردد میکند.

شخصی می پرسد: روح، پس از آنکه ثوابکار یا گناهکار بود و در موالید، برای پاداش خیر و پاداش اعمال سابق خود ظاهر شود چه حالی خواهد داشت؟

پاسخ دهنده می گوید:

برحسب کارهایی که از پیش کرده در موالید رفت و آمد میکند و رنج و آسایش و لذت و درد می بیند.

وقتی انسان، در قالبی، بجز آن کالبد که در آن عملی کسب کرده جزا ببیند برای اینکه این فاصله بطول انجامیده هر چه مابین این دوحال بوده فراموش می شده است.

عمل، با روح ملازمست. زیرا روح بوده که این عمل را کسب کرده و جسد آلت او بوده و چون نفس، خارج از زمانست، زیرا نفس از زمان که مستلزم قرب و بعد زمانی باشد خارجست. و روح برای اعمالی که کرده خلقش و خلقش بمانند حالیکه بآن منتقل شده جبلّی میگردد و نفس، با صفایی که دارد این مطلب را میداند و بیاد دارد وفراموش نمیکند ونور اوتا باتن مجتمع شد بکدورت بدن آغشته گشته و نفس، مانند انسانیست که چیزی را که یاد داشته بواسطه نسیان یا جنون یا مستی یا علت دیگر فراموش کرده مگر نمیبینید که باطفال و جوانان، وقتی دعا میکنند که عمر شما زیاد و دراز باد شاد میشوند و اگر کسی برای آنان مرگ بخواهد محزون میگردند و اگر آنان حلاوت زندگی و تلخی مرگ را در ادوار گذشته که برای مکافات این مرتبه متناسخ شده اند نچشیده بودند چه میدانستند مرگ یعنی چه؟

یونانیان در این عقیده با هندیان موافق بودند و سقراط در کتاب فیدون میگوید: ما در آراء قدماء دیده ایم که ارواح از این جهان بایذس خواهد رفت سپس از آنجا نیز باین جهان خواهند برگشت و زندگان از مردگان وجود می یابند، واشیاء از اضداد پیدا میشود و آنانکه مردند در جمع مردگان خواهند بود پس ارواح ما در ایذس پایدارست و هرچه را که انسان از آن لذت میبرد یا محزون میگشت، بانسان نمایانده میگردد، واین انفعال اورا ببدن ارتباط میدهد ومی پیوندد ونفس را بصورت جسد در میآورد و جانی که ناپاک بوده و تصفیه نشده نخواهد توانست بایذس وارد گردد بلکه در حالیکه از جسد بیرون میاید از آثار جسد پر خواهد بود بقسمی که هرچه زودتر بجسد دیگر میافتد و مثل اینست که جسدی بودن در آن بودیعت نهاده شده وبدین سبب نمیتواند با جوهر الهی که پاک و واحدست یکی گردد.

ونیز گفته است: «چون نفس، بخودی خود قائم بود پس تعلم جز تذکر آنچه در زمان پیش میدانستیم نخواهد بود زیرا ارواح ما پیش از آنکه در صورت انس بیاید

در جایی بوده و مردم وقتی چیزی را در طفلی دیده باشند به بینند این انفعال برای آنها پیدا میشود و تا چنگ را دیدند کودکی که آنرا مینواخت و فراموشش کرده بودند بیاد می آرند. پس نسیان فراموش کردن چیزیست که میدانستند. و علم بیاد آوردن امریست که نفس پیش از آنکه بجسد تعلق گیرد بیاد میاورد».

بروقلس میگوید: تذکر و نسیان از خواص نفس ناطقه اند و چون ثابت شد که نفس همواره موجود بوده پس لازم میآید که همواره نیز عالم باشد، و وقتی عالم خواهد بود که از بدن مفارقت جوید و وقتی ذاهل و غافل خواهد بود که ببدن اتصال یابد و در موقع مفارقت نفس، بعالم عقل اتصال یافته بدین سبب عالم میشود، و در موقع اتصال بتن رابطه اش با عالم عقل قطع گشته و از جهان عقل تنزل می یابد بدینجهت نسیان برآن غلبه میکند چه مادّه که امری بالقوه است برآن چیره شده.

صوفیه هم باینمعنی گراییده و گفته اند: دنیا نفس خواب و آخرت نفس بیدارست و صوفیه حلول حق را در امکنه از قبیل آسمان، عرش، کرسی جائز میدانند و برخی از ایشان این حلول را در حیوان، درخت، جماد روا میشمارند و این مطلب را ظهور کلی تعبیر میکنند و چون حلول حق را در این اشیاء روا دانستند برای آنان حلول ارواح در اجساد در این آمد و شد اشکالی نخواهد داشت.

فصل ششم

در ذکر مجامع و جایگاههای پاداش اعمال از بهشت و دوزخ

جایی را که چند نفر در آن جمع شوند لوک مینامند و جهان بقسمت اولیه: ببالا، پایین، میانه تقسیم میشود و عالم بالا را، سفر لوک نامند که بهشت باشد وجهان پایین را، ناگلوک گویند که جایگاه مارهاست و جهنم باشد، که نیز نرلوک نامیده میشود، و همچنین پاتال گفته میشود یعنی طبقه پایین زمینها.

اما جهان اوسط که ما در آن هستیم آنرا مادلوک نامند، و مانشلوک نیز گفته میشود یعنی جایگاه مردم و این جهان، برای اکتساب خیر و شرست و جهان بالا، جایگاه ثواب و جهان اسفل، محل عقاب و کیفر اعمالست و هرکس که پاداش اعمال خود را استحقاق داشته باشد برحسب مدت عمل در این دو محل بثواب و عقاب خواهد رسید و در این دو جا، که جهان بالا و پایین باشد روح، بتنهایی در حال تجرد از بدن خواهد بود.

اشخاصی که نتوانند به بهشت صعود یا بدوزخ نزول کنند جای دیگر دارند که ترجکلوک نامیده میشود. و آن مقام عبارتست از نباتات و حیوانات غیر ناطق که روح متناسخ در آنها رفت و آمد خواهد کرد تا بتدریج، از پایین‌ترین مراتب که مرتبه نباتات است بعالیترین مراتب، که دارای حس میباشد و مقام انسانست برسد.

بعقیده هندیان، روح یا از برای اینکه پاداش عمل او باندازه‌ایست که نمی‌تواند بدو محل ثواب و عقاب برود و یا برای اینکه از دوزخ برگشته است در این افراد خواهد بود.

بعقیده هندیان، کسی که بدنیا می آید از همان اول، بصورت انسانست و کسی که از جهنم بدنیا می آید، در انواع نبات و حیوان رفت و آمد میکند تا آنکه

بمرتبه انسانی برسد.

در اخبار هندیان، عدد دوزخها و صفات و اسامی آنها بسیار ذکر شده و برای هر گناهی بخصوص، یک دوزخ قائلند و در کتاب بشن پران هشتاد و هشت هزار دوزخ ذکر گشته و ما سخنانی که در آن کتاب گفته شده در اینجا نقل میکنیم:

شخصی که بدروغ بر کسی ادعا کند، و یا گواهی دروغ دهد، یا کسی که این دو را کمک کند، یا کسی که مردمرا تمسخر کند، به رورو که یکی از جهنم ها باشد میرود، و کسیکه خونی بناحق ریزد، حقوق مردم را غصب کند، آنانرا غارت کند، و کشنده گاوها، برووه که یکی ازاینهمه جهنمست خواهد رفت.

کسیکه کسی را خفه کند، و کشنده برهمن، سارق طلا، و آنانکه با این دو دسته مصاحبت و موافقت میکنند، امیرانیکه بحال رعیت نظر ندارند، و کسیکه با خانواده استاد خود و یا با عروس خویش زنا کند، به تب گنب میروند.

کسیکه از راه طمع، فحشاء همخوابه خویش را چشم پوشی کند، کسیکه با دختر خود و یا با عروس خود زنا کند، و اولاد خویش را بفروشد، از دارایی خود بر خویش بخل ورزد و مال خود را خرج نکند، بمهاجال خواهد رفت.

کسیکه استاد خود را رد کند و بآراء و عقائد او رضایت ندهد، و بمردم خواری روا دارد و آنانرا سبک یا ناچیز شمارد، و کسیکه با بهائم وطی کند، و کسی که به بیذو پرانات توهین کند یا این دو را سبب کسب در بازارها قرار دهد، و از آن ارتزاق کند، بشول خواهد رفت.

دزد و حیله گر و کسیکه با طریق راست که مردم برآنند مخالفت ورزد، و کسیکه از پدر خود بدش آید و خدا و مردم او را دوست نداشته باشد، وآنکس که جواهری که خداوند عزیز شمرده اکرام نکند، و تصور کند این جواهر هم سنگیست مانند سایر سنگها، بکرمش خواهد رفت.

کسانیکه حقوق آباء و اجداد را بزرگ نشمارند و برای ملائکه حقوقی قائل نشوند، و کسانیکه تیر یا کمان میسازند به لار پکش خواهند رفت، و کسانیکه شمشیر یا کارد میسازند به شسن خواهند رفت.

کسانیکه دارایی خود را از راه طمع در صلات امراء و بزرگان پنهان سازند، و

برهمن، اگر گوشت یا روغن یا چربی یا رنگ یا شراب بفروشد، به آذرمک خواهند رفت.

کسیکه مرغ خانگی یا گربه یا بز و گوسفند یا خوک یا نوع مرغ را فربه سازد به ردهراند خواهد رفت.

بازیگران و آنانکه در بازارها و رهگذرهای مردم شعر می خوانند، و کسیکه جز برای آب کشیدن چاهی احداث کند، و کسیکه در ایام معظمه با زن خود نزدیکی کند، و کسیکه خانه مردم را آتش بزند، و کسیکه رفیق خود را فریب دهد و از راه طمع در مال، او را ببوسد این افراد هم به رودر خواهند رفت.

کسیکه عسل زنبور را بردارد به بیترن میرود. کسیکه اموال مردم را یا زنهای مردم‌را در مستی جوانی غصب کند به کرشن میرود.

برنده اشجار، به اسپتر بن میرود، وشکارچی و کسیکه (دام) و (تله) میسازد به بهنجال میرود.

کسیکه رسوم باستانی را ترک کند، و شرائع را باطل بداند، که چنین شخصی بدترین افرادست، به سندنشک خواهد رفت.

ازینجهت ما این دوزخ‌ها را شمردیم تا دانسته شود هندیان چه اموری را گناه میدانند.

برخی از هنود، انسانیت را واسطه در اکتساب دانسته اند و چون شخص، مرتبه‌اش از ثواب یا عقاب کوتاهتر باشد از راه تناسخ در انسانیت رفت و آمد میکند وبهشت را، برای اینکه شخص استحقاق دارد که پاداش کارهای خوبی را که کرده است مدتی از نعیم برخوردار شود بالا تر از انسانیت شمرده اند و رفت و آمد در نبات و حیوان را، برای اینکه شخص مدتی کیفر اعمال خود را بکشد، پایینتر از انسانیت شمرده اند و جهنم، جز این انحطاط از بشریت چیز دیگر نیست.

بیان مطلب آنکه خلاصی از رباط تن، بسا از راه راستی که بعلم یقین میرسد نخواهد بود بلکه بطرق ظنی و تقلید نیز ممکنست شخص باین مرتبه برسد و پس از موازنه ثواب و عقاب، عمل هیچکس نباید ضایع و تباه شود پس، جزا مراتبی پیدا

میکند که یا در همان قالبیست که شخص می باشد، و یا بقالبی که بآن منتقل می شود، و یا پیش از آنکه از قالب خود برآید و بقالب دیگر رود، خواهد بجزا رسید اینجاست که هندیان از بحث نظری عدول کرده اند. و باخبار مذهبی راجع بدوزخ و بهشت و بودن در این دو جا بدون بدن و برگشت بجسد و قبول صورت انسانی، تا به آنچه باید برسد در این بدن آماده شود چنگ زده اند.[۱]

از این رهگذر نویسنده کتاب سانگ ثواب بهشت را چون ناپایدارست و حال بهشتیان هم که برای تفاوت درجاتی که دارند بهم حسد میبرند بحال مردم دنیا شبیهست، خیر محض ندانسته و تا تساوی بین افراد برقرار نشود حسد ریشه کن نخواهد شد.

صوفیه هم بهشت را، چون از حق بغیر حق اشتغالست و سرگرم شدن از خیر محض بغیر اوست، خیر نشمرده اند.

در پیش گفتیم که هندیان در این محل، روح را مجرد از جسمیت میدانند ولیکن این رای خواص آنانست که نفس را بخود قائم میدانند ولیکن چون از این طبقه بگذریم و بطبقاتی برسیم که نفس را قائم به ذات و بجسد پایدار بداند، آنوقت عقائد و آراء مختلفی پیدا میکنند.

یکی از آن آراء اینست که سبب نزع و مدتی جان کندن، این می باشد که روح قالبی را که با عمل او و آنچه در دنیا کسب کرده مناسب باشد انتظار میکشد و تا کالبدی که باین صفت باشد طبیعت از راه تشکیل جنین در ارحام، یا بذری که در بطن زمین روییده میشود، تشکیل ندهد روح از جان کندن فراغت نمی یابد.

برخی دیگر میگویند: بدلیل اخبار منقوله، این انتظار را هم ندارد و برای رقت و لطافت که پیدا کرده، از قالب خود مفارقت میجوید و از عناصر، بدنی دیگر، که آت بآهک باشد برای او مهیا میگردد، و معنای لغوی این لفظ یعنی: چیزی که

---

۱. یعنی آنچه را عقل و نظر بعقیدهٔ هندیان حکم می کرد این بود که شخص برای کارهای خوب یا کارهای بدی که کرده مدتی در ابدان خوب یا بد بماند و متدرجا تصفیه شود و اینکه از نو معتقد شده اند که پس از اقامت روح در بهشت بحال تجرد باز بابدان برمیگردد این عقیده را باید خارج از دائره حکم عقل دانست و تنها بروایات و اخبار چنگ زد.

بسرعت وجود می یابد، زیرا از راه ولادت پیدا نمیشود و یکسال که سال بدی بشمار میرود در سخت‌ترین حالست، در این بدن خواهد بود اعم از اینکه مثاب باشد یا معاقب و این بدن در این حال، مانند برزخیست بین کسب و بین رسیدن بپاداش، باین سبب وراث میت یکسال بر میت رسوم عزاداری را معمول میدارند و پس از یک سال، سوگواری آنان پایان می پذیرد زیرا با انقضاء سال، روح بمکانی که برای آن آماده است میرود.

اکنون، ما آنچه را در کتب آنان باین معنی تصریح محسوبست بیان میکنیم:

میتری از پراشر پرسید چه مقصودی از جهنم و عذاب آنست؟

پراشر گفت: غرض تمیز خیر از شر و علم از جهل و اظهار عدلست و هر مجرمی هم، به دوزخ داخل نمیگردد بلکه برخی از آنان، با توبه و دادن کفاره که بزرگترین اقسام آن مداومت و التزام ذکر بشن در کارهاست، از دوزخ نجات می یابد و این نجات یافتگان، برخی در نباتات و جمعی در مرغان کوچک و هوام پست و پلید از قبیل کرم، شپش، مدتی را که استحقاق دارند، می مانند.

در کتاب سانگست: کسیکه استحقاق بزرگی و ثواب دارد مانند فرشته‌ای در مجامع روحانی خلطه و آمیزش دارد و از تصرف در آسمانها و بودن با اهل آن، مانعی ندارد و یا اینکه مانند یکی از اجناس روحانیون هشتگانه میشود.

اما کسیکه استحقاق مرتبه پایین دارد برای گناهان و معاصی که کرده حیوان یا نبات میشود و همینطور در این صور، رفت و آمد دارد تا آنکه ثوابی را که استحقاق دارد برسد و از شدت نجات یابد مگر اینکه خود را مهار کند و مرکب خود را که تنست رها سازد و خلاصی یابد.

برخی از متکلمان اسلام، بتناسخ تمایل داشته‌اند و گفته‌اند تناسخ چهار مرتبه دارد.

نسخ، که تولد در جنس بشرست زیرا روح از شخص بشخص دیگر نسخ می شود و ضد این حالت، مسخست و اختصاص ببشر دارد که بصورت میمون، خوک، فیل درمی آید، و نسخ، که بنبات منتقل میشود و از نسخ محکم‌تر و

ریشه‌دارترست چه، در نبات رسوخ می‌یابد و روزگارانی براین حال می‌ماند که مانند کوهها دوام دارد و ضد این حال فسخ نامیده میشود و آن، حال گیاه کنده شده و حیوانات کشته شده است زیرا اینها متلاشی میگردند و دیگر زندگی آنها دنباله‌ای ندارد.

ابو یعقوب سجزی، در کتاب خود که کشف المحجوب نامیده میشود، میگوید: انواع محفوظست و تناسخ از هریک بنوع دیگر تعدی نمی‌یابد.

یونانیان نیز براین رأی بوده‌اند یحیی نحوی از افلاطن نقل کرده که او براین عقیده بوده که نفوس ناطقه، بصورت بهائم درمی‌آید و دراین عقیده از خرافات فیثاغورث پیروی کرده.

سقراط در کتاب فیدون میگوید: جسد، ارضیست و کثیف و سنگین و روحی که دوستدار تن باشد باین جسد جذب میشود زیرا روح، از چیزی که صورت ندارد و از ایذس که جهان جانان باشد، خوشش نمی‌آید و آلوده بتن میشود و اطراف مقابر، میچرخد، و در قبرستانها، ارواحی بصورت سایه و شبح دیده میشوند و آنها ارواحی هستند که کاملا، از علاقه به بدن پاک نشده و هنوز به جسد منظور خود توجه دارند و از جسد خویش هنوز اثری در آنهاست.

سپس گفته: ارواح خوبان این حال را ندارند بلکه ارواح بدان چنین هستند و در اشیاء سرگردان زیست میکنند و برای اینکه اعمال سابق او زشت بوده انتقام از آنها کشیده میشود و همواره این طورست تا بجسدی، شبیه صورتی که از آن پیروی کرده تعلق یابد، و بابدانی که نظیر اخلاق او را درعالم داشتند وارد شود، مثل اینکه کسی که در دنیا بجز خورد و خواب علاقه ندارد در اجناس خرها و درندگان داخل میشود، کسیکه بظلم خوی کرده در اجناس گرگها و بازها محشور میشود.

همین حکیم درباره حشر میگوید: اگر من معتقد نبودم که بخدایان، سپس بمردمی که مردند و بهتر از زندگان هستند، برمیگردم چنانچه بر مرگ متأثر نمیشدم ظلم کرده بودم.

و نیز راجع بجایگاههای ثواب و عقاب میگوید: وقتی آدمی مرد، ذامون که یکی از فرشتگان عذابست او را بپای حساب میبرد، و با جمعی دیگر که در آنجا گرد

آمده‌اند، فرشته‌ای که مأموریت این کار را دارد، او را به ایذس میبرد و او برحسب میزان کارهایی که کرده زمانی زیاد در آنجا خواهد بود.

سقراط نیز گفته است: طیلافوس گفته: «راه ایذس بازست، و هرکس میتواند در روز حساب بایذس رود» ولی من می گویم: اگر این راه راهی باز بود یا یک راه بیشتر نبود نیازی نداشت که راهنمایی در آنجا باشد و شخص را از پای حساب بایذس برد.

اما جانی که تن را دوست دارد، و یا کارش در دنیا زشت و بر خلاف عدالت بوده، و بجانهای آدمکشان مانندست، اصلا برای حساب حاضر نمی شود و از آنجا می گریزد، و در هر نوعی که مناسب با او باشد جا می گیرد تا آنکه زمانهایی به او بگذرد و او را ناچار بجایی که باید برخلاف میل سکونت کند بیاورند.

اما ارواح پاک با یاران و راهنمایانی که الهه هستند مصادف میشوند و جایی را که سزاوارست برمی گزینند و نیز گفته است: کسیکه از رفتگان دارای سیره متوسط باشد بر مرکبی که در اخارون برای آنها آماده است سوار می شود و چون از آنان انتقام کشیده شد و از ظلم پاک شدند غسل میکنند و پاداش کارهایی که باندازه اهلیت کرده‌اند به آنها اعطاء میشود اما آنانکه گناهان کبیره کرده‌اند از قبیل سرقت قربانی های خدایان، غصب اموال بزرگ، آدمکشی مکرر برخلاف قوانین، این دسته به طرطارس انداخته میشوند و از آن بیرون نمی آیند و آنانکه در مدت عمر خود بر گناهان خویش ندامت خوردند و گناهان آنان از آن درجه ناقصست مانند ارتکاب سرقت از والدین و قهر و غضب و قتل خطائی، آنان که در طرطارس یکسال عذاب می کشند سپس موج آنان را بکنار می اندازد و از ستمدیدگان درخواست می کنند که فقط به قصاص اختصار کنند تا از شر نجات یابند.

اگر مظلومان رضایت دادند که هیچ وگرنه به طرطارس برگردانده میشوند و همواره این عمل تکرار میشود تا آنکه از آنان رضایت دهند و آنانکه دارای سیرت فاضله بودند از این جایها خلاصی می یابند و از زمین و زندانها آنها استراحت می یابند و در زمین پاک ساکن میشوند و طرطارس شکاف عمیقیست که رودها بآن میریزد و هر انسانی از جهنم بسخت‌ترین مصیبتی که در محیط او مورد ابتلای مردمست تعبیر

می کند و در ناحیهٔ مغرب خسوف و توفان بسیارست و مردم ازین دو بلا میترسند از این دوزخ بدریایی پر از توفان تعبیر میشود.

علاوه براین، سقراط دوزخ‌را چنین توصیف کرده که شعله های آتش در آن فروزان است، و رو یهمرفته مقصودش این میشود که دریایی است دارای گرداب های بسیار که آتش هم از آن زبانه میکشد واردور در آنجاست و بیشک تعبیرات مردم آن عصر از عقائد خود چنین بوده.

فصل هفتم

در کیفیت رهایی از دنیا ونشان دادن راهی که ما را باین مقصود میرساند

چون روح بجهان پابندست البته برای این پابندی و گرفتاری آن بعلائق مادی سببیست که رهایی آن از این بند، بضد این سبب موکول خواهد بود.

ما در گذشته، عقیده هندیان را که سبب گرفتاری روح بمادّه جهل و نادانی آن بوده نقل کردیم که بنابرین عقیده رهایی نفس از بند تن بوسیله علم و دانش خواهد بود و چون جان توانست اشیاء را بطور کلی احاطه کند. و علمی کلی که بینیاز از استقراء باشد و شک و دودلی در آن راه نیابد تحصیل کند و حدود موجودات را تفصیل دهد ذات خود را تعقل خواهد کرد، و خواهد دانست که دارای دوام و بقای ابدیست و نیز خواهد دانست که مادّه بین تغییر و فناء در صور گرفتارست و درین حال مستغنی از تلبس بمادّه خواهد شد و برای او محقق میگردد که آنچه را خیر می پنداشت تحمل شر و سختی بود. حقیقت معرفت برای او حاصل میگردد و از تلبس بمادّه بینیاز گشته و با جدایی از تن از گرایش بمادّه و کارگردانیش در کالبد رهایی مییابد.

صاحب کتاب پاتنجل میگوید: «وقتی انسان همه فکرت خویش را در یگانگی خدا بکار برد اینکار انسان را از فکرت در غیر این معنی بازمیدارد و کسی که خدا را بخواهد برای همهٔ بشر بدون آنکه سبب یکی از همه مردم را استثناء کند خیر خواهد خواست و کسی که در عوض بخود مشغول گردد توانا نخواهد بود که یک شهیق و زفیر برای خویش فراهم کند و کسیکه توانست باین درجه برسد قدرت روحیش بر نیروی بدنی او چیره خواهد گشت و هشت چیز باو بخشیده خواهد شد که با حصول این هشت شخص بینیاز میگردد و محالست که آدمی بینیاز باشد از هنری

که ندارد.[1]

یکی ازین هشت آنست که بدن شخص، لطیف میگردد. بقسمی که از چشمها پنهان میشود.

دوم؛ از تخفیف و تحقیر بدن برخوردار میگردد بقسمی که پا نهادن برخار، گل، خاک برای او با غیر این حال مساوی میشود.

سیّم؛ از بزرگ داشتن بدن متمکن میگردد بطوریکه بدن خود را در صورتی هائل و عجیب میبیند.

چهارم؛ هر اراده بکند، میتواند انجام دهد.

پنجم؛ هر چه را بخواهد بداند میداند.

ششم؛ بریاست هر فرقه که بخواهد نائل میشود.

هفتم؛ اشخاصی را که تحت ریاست او هستند نسبت باو فرمانبردار خواهند بود و از اطاعتش، سر پیچی نخواهند کرد.

هشتم؛ مسافتها و راهها بین او و مقاصد دور، در هم نوردیده می شود و طی مکان میکند.

صوفیه در باره عارف، همین قبیل اشارتها را دارند و میگویند وقتی که او بمقام معرفت رسید دو روح برایش حاصل میگردد که یکی روح قدیم باشد که هیچ تغییر و اختلاف در آن راه نمی یابد و با این روح غیب را خواهد دانست و کرامات از او، با این روح صادر میشود و روح دیگر، روح بشریست که تغییر و تکوین از خصائص این روحست و عقیدهٔ مسیحیان هم از این عقیده دور نیست.

هندیان میگویند وقتی سالک براین امر توانا باشد ازین امور هم بی نیاز میگردد و متدرجا بمطلوب میرسد.

اولین مرتبه باشیاء بطور اسم و صفت و تفاصیلی که دارای حدود نباشد معرفت مییابد دوم ازین مرتبه هم گذشته بحدودی میرسد که عبارت باشد ازینکه جزئیات اشیاء کلی شود جز اینکه از تفصیل خالی نیست سیّم این تفصیل هم از بین

---

۱. یعنی اگر این هنر را ندارد نیاز بهنر جای خود باقیست.

میرود و بطور احاطه با اشیاء متحد میگردد ولیکن باز هم تحت سیطره زمان خواهد بود چهارم این معقولات از زمان مجرد میگردد و از اسماء و القابی که برای کسب معقول آلات ضروری هستند مجرد می شود در اینجاست که عقل، عاقل، معقول با هم متحد شده و یک چیز می گردد.[۱]

در پاتــخجل،راجع بعلمی که نجات بخش روح باشد سخن میگوید و این خلاصی و نجات را در لغت هندی موکش نامند یعنی عاقبت و چون سرانجام خسوف و کسوف تام انجلاء کسوف و خسوفست آنرا نیز موکش نامند یعنی سرانجام کسوفین و جدایی ایندو قرص ازهم، بعقیده هندیان مشاعر و حواس برای کسب معرفت آفریده گشته‌اند و ازین جهت در حواس، لذت قرار داده شد که سبب تحریک آنها شود چنانکه لذت اکل و شرب در ذائقه برای بقاء شخص در غذا گذاشته شده و لذت جماع برای بقاء نوع تودیع گشته و اگر این شهوت و لذت نبود انسان و حیوان باین دو غرض نمی رسیدند.

در کتاب گیتا مذکورست انســان برای کسب علم آفریده شده و چون علم بطور مساوات برای همه است، آلات کسب علم هم که حواس باشد برای همه قرار داده شده و اگر انسان برای عمل آفریده شده بود آلات متفاوت بودند چنانکه خود اعمال باختلاف قوای سه گانه اولیه با هم متفاوتند ولیکن طبیعت جسمانی درعمل سرعت میکند زیرا در طباع جسمانی دشمنی علم نهفته است و میخواهد علم را بالذاتی که در حقیقت آلامست مستور دارد و علم آن حقیقتیست که این طباع را درهم میشکند ونفس را ازتاریکی مانند آفتاب از کسوف یا از ابر جلاء میبخشد)).

۱. در اینجا فلاسفه هند خواسته‌اند از تجرید مادیات و طریقه ادراک صور مادی بحث کنند و برای روشن شدن موضوع بفصل دوم مقاله دوم روانشناسی شفا رجوع فرمایید و ابن سینا در آنکتاب مراتب تجرید را سه قسم کرده: تجرید حس که صورت محسوس را از ماده نزع می کند و همینکه محاذات آن با محسوس زائل شد این صورت محو می شود، تجرید خیال که صورت محسوس را بهتر از حس از ماده گرفته و با زوال محسوس صورت زائل نمیشود ولی مقدار را که از لوازم ماده است نتوانسته کنار نهد و موجود خیالی مقدار دارد و ماده ندارد، تجرید عقل که مقدار را هم از ماده نزع میکند و یک صورت عقلانی منطبق با جزئیات در ذهن ایجاد میکند و حکمای قرون وسطی برخی کلی را حقیقتی در ذهن دانسته‌اند و جمعی هم آنرا نامی بیش ندانسته‌اند و قول اخیر مردودست.

گفتار فوق بگفته سقراط مانندست که میگوید: مادام که نفس با تنست و بخواهد از چیزی تفحص و کاوش کند ازتن فریب میخورد ولی با تفکر و اندیشه، نمونه‌ای از حقائق بر او آشکار می گردد، و وقتی می تواند به تفکر بپردازد که چیزی از محسوسات یا الم و لذتی مزاحم او نشود بخصوص روح فیلسوف در امور بدن سهل‌انگاری میکند و مفارقت آنرا خواهانست و اگر ما در زندگی خود جسد را بکار نبندیم و جز در مواقع ضروری با آن شرکت نکرده و طبیعت جسد را اقتباس نکنیم و از تن خود بیزار باشیم به معرفت، با استراحت از جهل تن، نزدیک میشویم و برای اینکه بذات خود آگاه شده‌ایم پاک میگردیم تا آنکه خدا ما را رها سازد و سزاوار، اینست‌که این مطلب حق باشد پس بگفتگوی خویش‌ادامه دهیم‌و بر سرسخن برویم.

گوییم سائر مشاعر برای معرفتست و شخص با بکار بردن آنها لذت میبرد بقسمی که این مشاعر، برای او بمنزله جواسیس در اشیاء می باشند و اوقات شعور با اشیاء هم مختلفست.

حواس که قلب را خدمت میکند، فقط چیز حاضر را درک میکند و قلب در حاضر تفکر میکند و گذشته را هم بیاد میاورد طبیعت بر حاضر چیره می گردد و تصور می کند که در گذشته هم شیئی حاضر را می دانسته و برای غلبه بر حاضر در آینده کوشش می کند و عقل ماهیت شیئی را که بقید زمان و وقت بسته نباشد خواهد دانست و گذشته نزد او مساوی خواهد بود و نزدیکترین اعوان عقل، فکرت و طبیعت میباشد و دورترین یار او حواس پنجگانه است و هروقت که توانست موضوع جزئی بفکرت برساند قوه فکر آن معرفت را، از اغلاط حسی تهذیب میکند و بعقل سلیم میسپارد و عقل آنرا کلی میکند و نفس را باین عمل آگاه میسازد که با این کار نفس عالم می شود و بعقیده هندیان علم برای عالم بیکی از سه راه مذکور در ذیل حصول می یابد.

۱ـــ با الهام و بدون زمان، بلکه موقع ولادت و بودن در گاهواره چنانکه کپل حکیم، حکیم و عالم زاییده شد.

۲ـــ پس از زمانی بشخص الهام می شود مانند اولاد براهم، که پس از آنکه بسن بلوغ رسیدند علم بآنان الهام میگردد.

۳ــ بتعلم پس از گذشت زمان، چنانکه علم همه مردم این طورست که پس از رسیدن بسن بلوغ و رشد، یاد می گیرند.

وصول بخلاص از راه علم، جز باینکه انسان خود را از شر دور دارد ممکن نیست و فروع شر با اینکه از نظر شمار بسیارست عبارت از طمع، غضب، جهل میباشد و با قطع ریشه های درخت شاخه ها پژمرده میشود و مدار این امر عبارتست از:

میراندن قوه شهوت و غضب که این نیرو از هر دشمنی، برای انسان دشمنترست و با لذت ماکول و مشروب وراحت در انتقام شخص را می فریبند و این دو برای کسب گناه و آلام، از دیگر قوا برترند وانسان با داشتن آنها بدرندگان و بهائم بلکه بشیاطین شبیه خواهد شد و با برگزیدن قوهٔ ناطقه، از میان قوای دیگری و برتری دادن عقل، به نیروهای دیگر و با داشتن عقلست که شخص بفرشتگان مقرب نزدیک خواهد شد و با اعراض از کارهای دنیا، که راهش یکسو نهادن اسباب جهانست که عبارت از حرص و غلبه میباشد و با این کار قوه دوم از سه قوه اول ضعیف گشته و ناچیز می گردد.[1]

باید دانست که اعراض از دنیا و ترک عمل دو راه دارد ــ یکی عبارتست از تنبلی و پشت گوش انداختن کارها و جهل و برحسب قوهٔ سیّم این قبیل ترک دنیا، سودی ندارد و سرانجامش زشت و ناپسندست.

راه دوم عبارتست از اینکه شخص بالاختیار از روی بینایی و ترجیح دادن آنچه خیرش بیشترست بر خیر مستعجل، جهان را ترک کند.[2]

---

۱. قوه دوم از سه قوه اول عبارت بود از غضب و شخصی که حرص بدنیا و غلبه بر دیگران را کنار نهد غضب در او خواهد از میان رفت.

۲. در اینجا حقیقتی اخلاقی را علمای هند بیان ساخته اند که بر بسیاری از مردم پوشیده مانده زیرا ما تصور میکنیم هر شخص بیکار و ناتوان پارسا و زاهدست و نمی دانیم که مردی پارسا و تارک دنیاست که دستش بدنیا برسد و قدرت جمع مال و توانایی شهوترانی را هم داشته باشد ولی بالاختیار و از روی اراده و قصد دنیا را ترک کند واین قسم زهد مطلوب و قابل ستایش و قسم اول مذموم می باشد و سعدی بسی زیبا مقصود را ادا کرده است.

بلند از میوه گو کوتاه کن دست — که کوته خود ندارد دست بر شاخ

پس دانسته شد که حریص همواره در تکاپوست و تکاپو رنج آور و موجب بنفس نفس افتادنست و اینکار نتیجه و ثمره حرصست و با انقطاع از حرص شخص مانند کسی که در آب موقع تنفس، از هوا مستغنیست آسوده تنفس میکند و در این هنگام، قلب بیک چیز استوار میشود و آن طلب خلاصی و خلوص بر وحدت محضست.

در کتاب گیتا مذکورست: چگونه کسی که دل خود را پراکنده کرده، و منحصرا دل را بخدا نداده، و برای او کارهای خود را انجام نمیدهد، بخلاص خویش امیدوارست، و کسیکه فکر خویش را از اشیاء بواحد حقیقی برگرداند نور دلش مانند نور چراغی که زیتش صاف، و در جایگاهی دور از وزش باد باشد، که شعله اش را نلرزاند، ساکن و ثابت خواهد بود، واین توجه بمبداء او را از احساس به شاغلی از سرما و گرما برای این که علم دارد که ماسوای واحد حق خیال باطلست سرگرم نخواهد کرد.

نیز در این کتابست که الم و لذت در عالم خارجی، تأثیر نمی کند چنانکه دوام ریزش آبها بدریا تأثیری ندارد، و آیا جز اینکه کسی شهوت و غضب را منکوب ساخته باشد بقسمی که این دو قوه را ناچیز شمارد، میتواند از این گردنه بالا رود؟

بپاس آنچه ذکر شد فکر باید با هم متصل باشد و عدد از آن زائل گردد زیرا عدد، بمرات و دفعات اطلاق میشود و مرات و دفعات، بواسطه اینکه سهوی و نسیان واقع شده و مابین آن، فاصله انداخته وجود می یابد و از اتحاد فکرت، با آنچه در آن فکر شده منع می کند و غایت مطلوب این نیست بلکه اتصال فکرت، غایت مطلوبست و شخص، یا دریک قالب و یا در قوالب دیگر باین مرتبه خواهد رسید ولی با التزام بسیرت فاضله وعادت دادن نفس بآن، تا اینکه اینکار طبیعت وذاتی نفس گردد.

سیرت فاضله هم آنست که دین فرض کرده و اصول این سیرت، پس از کثرت فروعی که بعقیده هندیان دارد بقدر جامعی میرسد، که عبارت از آنست شخص قتل نفس نکند، دروغ نگوید، دزدی و زنا نکند و چیزی پس نیندازد، و قدس

و طهارت را ملزم باشد، و روزه داشتن وتزهد را ادامه دهد، و بعبادت خداوند از نظر تسبیح و تمجید چنگ زند، و کلمه اوم را که کلمه تکوین و آفرینشست بی آنکه بلب آرد، در قلب خود بآن ذکر، ادامه دهد.

بیان مطلب آنکه نکشتن حیوان نوعی است که جنس آن، کف از ایذاء و اضرارست و غصب مال غیر وکذب هم، در این جنس مندرجند، گذشته از اینکه دروغ بزشتی و پستی متصفست، و در ترک جمع مال، راندن تعب از خود، و آسایش از دست کسانی که طالب آنند، و حصول راحت، از ذلت بندگی با عزت حریت، مندرجست، و در لزوم طهارت، اطلاع بر پلید بودن تن، و داعیه بر دشمن بودن با آن، و دوست داشتن نفس پاک، مندرجست، و در تغذیب نفس بتزهد و تقشف، تکلیف نفس و تسکین شرارت آن و پاک کردن حواس مندرجست (چنانکه فیثاغورس به کسی که در رفاه تن و رسیدن بشهوات سعی و کوشش داشت، گفت: تودر محکم ساختن زندان خود و تقویت بند خویش و احکام آن هیچگونه کوتاهی نداری) و در چنگ زدن بنام خداوند و ملائکه، الفت یافتن با آنهاست.

در کتاب سانگست که «هرچه را انسان تصور می کند غایت برای اوست، از آن تجاوز نمیکند».

نیز در کتاب گیتا مذکورست: هرچه را که انسان در آن تفکر کرد و بیاد آورد آن چیز در او منطبع می شود بقسمی که بدون قصد بسوی آن رانده می گردد وچون موقع مرگ موقعیست که انسان، هرچه را دوست دارد بیاد میآورد تا روح از بدن مفارقت جست با آنچه دوست داشته متحد گشته و بآن مستحیل می گردد و هرچه رفت و آمد دارد اتحاد با آن، خلاص خالص نیست.

نیز در آن کتاب ذکر شده است: از دنیا با ترک تعلق بجهالات آن، اخلاص نیت در اعمال، با تقدیم قربانیها برای آتش، بدون طمع در جزا و مکافات، و عزلت از مردم، که حقیقتش اینست که یکی را برای دوستی که با او داری بریکی دیگر که با او دشمنی، ترجیح ندهی، و با مخالفت با غافلان، باین نحو که هروقت آنان خوابند توبیدار باشی و در موقع بیداری آنان، بخواب روی که بدین نحو از آنان عزلت

جو یی در حالیکه میان ایشان حاضر هستی، نجات بطلب[1] و باید خود را از خود حفظ کند و هنگامی که نفس او کامجو باشد و بشهوت رو آرد بزرگترین دشمن شخصست و زمانی که پرهیزگاری پیشه سازد بهترین یار و یاور او خواهد بود.

سقراط راجع بکم اعتنائی خود بکشتن، و شادی خویش باینکه بخداوند واصل شده می گوید: جا دارد که مرتبه و منزلت من نزد شما از مرتبه قو، که میگویند مرغی است برنگ آفتاب و باین علت از غیب آگاه است، کمتر نباشد که لااقل میباید باندازه این مرغ فرح و شادمانی داشته باشم که بخدای خود میرسم.

ازین جاست که صوفیه در تعریف عشق گفته‌اند که عشق عبارتست از اشتغال بحق از خلق.

در کتاب پاتنجل سه راه برای خلاص ذکر شده.

۱ ــ عادت دادن خود، بر قبض حواس از بیرون بدرون، و مواظبت بر اینکار بقسمی که جز بخویش سرگرم نشوی، و کسیکه باین مرتبه برسد، دارای آزادی کامل خواهد بود.

در کتاب بشن دهرم آمده که هریکش ملک که از نسل برگ بود از شتانیک رئیس جماعتی از حکما که نزد او حاضر بودند، درخواست کرد که حقیقتی دربارهٔ خدا اظهار کند.

حکیم در پاسخ گفت: جز آنچه را از شونک شنیده که او از اوشن شنیده و او از براهم، نخواهد گفت، و مسموعش اینست که خداوند کسیست، که اول وآخرندارد و از چیزی زاییده نشده، و چیزی از او ولادت نمی یابد مگر چیزیکه نتوان گفت آن خود خداست یا غیر خدا، و چگونه میتوانم من کسی را نام آورم که خیر محض در رضایش، و شر محض، درخشمش میباشد، و آیا ممکنست کسی او را جز کسی که از همه دنیا باو یکی اشتغال جسته و فکر خود را در او ادامه دهد، بشناسد تا آنطوری که سزاوار پرستشست او را بپرستد؟

---

۱. اوحدی مراغه‌ای همین مضمونرا بسیار نیکو سروده.

از برون در میان بازارم   از درون خلوتیست با یارم

این پادشاه را گفتند: که انسان، ضعیفست و عمرش فروغی بیش نیست، و نفس انسان هم ترک ضروریات زندگی را از او نمی پذیرد، و همین کار او را از خلاص بازمیدارد، و اگر آدمی در اعصار پیشین بود که عمرها بهزارها سال میرسید و دنیا، برای آنکه شری در آن وجود نداشت خوش و خرم بود، ممکن بود کسی آرزو کند که کاری واجب انجام دهد، اما در آخرالزمان چکار از دست انسان ساخته است تا بتواند از این دریا که در آن افتاده عبور کند و از غرق نجات یابد؟

براهم گفت: انسان ناچارست که غذا، لباس، مکانی داشته باشد و گناهی بر او در داشتن این سه چیز نیست لیکن آسایش در ترک زیادت بر این سه و ترک کارهای سختست و خداوند را، خالصانه بپرستید، واو را سجده کنید، و در پرستشگاهها با هدیه های عطر و گل او را تسبیح و تقدیس کنید، و او را در دلهای خود لازم بدانید. بقسمی که یادش از دل نرود و بر براهمه و دیگران تصدق دهید، و برای او نذر خاصی کنید از قبیل ترک حیوانی یا نذر عام، مانند روزه داشتن، و چون نوع حیوان باو تعلق دارد آنرا از خود تمیز مدهید که بکشید، و بدانید همه چیز، اوست و آنچه میکنید برای او باشد، اگر از نعم دنیا، بهره مند شدید در نیاتی که می کنید او را فراموش مکنید و اگر تقوی و توفیق بعبادتش یافتید با اینکار بخلاص نائل خواهید شد، و جز بدین طریق از راه دیگری خلاص نخواهید یافت.

در کتاب گیتا گفته شده «کسی که شهوت خود را بمیراند، از حاجات ضروری تجاوز نمیکند و گامی فراتر نمی نهد و کسیکه بکمترین حد معیشت بسازد، در زندگی خود پستی و خواری نخواهد دید».

نیز در آن کتاب گفته شده: «انسان در طبیعت از غذایی که آتش گرسنگی را فرو نشاند و خوابی که رنج حرکات سخت را از بین ببرد و جایگاهی که در آن آسایش یابد ناچارست ولی باید که این مکان پاک باشد و از روی زمین زیاد مرتفع نباشد و کافیست که وسعتش، باندازه‌ای باشد که جای بدن را بگیرد، و از سرما و گرما ایمن باشدوهوام وحشرات، نتوانند بآن نزدیک شوند وسرد زننده نباشد یا گرمایی که سبب جمع حشرات است واین امورقلب‌را بر ادامه فکر در وحدانیت خدا کمک میکند، زیرا ماسوای ضروریات در ماکول و ملبوس لذائذست و در این لذتها رنجهایی

مستورست که خود بخود منقطع میشود و منجر بمشقات می گردد، و لذت جز برای کسیکه دو دشمن شکست ناپذیر خود را که شهوت و غضب باشند، در حیات نه در ممات، بمیراند و از درون خود آسوده گردد واز حواس خویش مستغنی شود نخواهد دست داد.[۱]

باسدیو ارجن را میگوید: اگر خواهان خیر محض هستی درهای نه‌گانه بدن خود را مواظب باش، وآنچه را که در آن داخل یا خارج میشود بدان، و قلبت را از پراکندگی افکارش حفظ کن، و نفس را ساکن و آرام گردان، و یادآور شکاف ملاج[۲] خود را که روزی نرم بوده و بعد سخت ومحکم شده و دیگر نیازی بآن نمانده، و حواس خویش را بکار میندازمگر آن مقدار که بطبیعت خود کار میکند.

قسم دوم، راه عقلیست بشناسایی زشتی و بدی موجودات متغیر و صورفانیه تا آنکه قلب از آن نفرت جوید و آرزو از آنها قطع شود، و بر قوای سه گانه اولیه که سبب اعمال و اختلاف آنست چیره گردد، و کسیکه باحوال دنیا احاطه یابد میداند که خیرش شر و راحت آن برنج تبدیل می یابد، و از آنچه سبب تعلق بدنیا ودلبستگی بآنست اعراض می جوید.

در کتاب گیتا مذکورست: «انسان در اوامر ونواهی حق گمراه شده و خیر را از شر در اعمال تشخیص نداده، وترک منهیات وخودداری از آن، خود عمل خیرست».

نیز در آن کتاب طهارت علم، بر طهارت سایر اشیاء ترجیح داده شده زیرا، با علم و دانشست که جهل از بین میرود و شک که ماده عذابست بیقین تبدیل می گردد و برای مردی که اهل‌شک است، راحت وجودنداردو از این بیان معلومست که قسم اول برای قسم دوم بمنزله آلت ومقدمه است و قسم سیّم اولیست که برای هر دو آنها

---

۱. این حقیقت را سنائی در تفسیر جمله **(موتوا قبل ان تموتوا)** گفته است.

بمیر ایدوست پیش از مرگ اگر عمر ابد خواهی
که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

۲. ملاج نرمی مخصوصیست که در سر کودکست و برخی از کودکانرا با فرو بردن سنجاقی در آن می کشند و رفته رفته این ملاج محکم میشود و عربی این لفظ یافوخست.

مقدمه باشد و آن عبادتست تا خداوند برای نیل خلاص شخصی را موفق کند و قالبی دهد که بتواند در آن بسعادت ارتقاء[۱] یابد.

صاحب کتاب گیتا عبادت را بر بدن، صوت، قلب، تقسیم کرده و گفته است: «نماز و روزه قسمت بدنست و نیز واجبات شرعی، خدمت ملائکه و علمای براهمه، تنظیف بدن، پرهیز بطور کلی از هر نوع قتل، احترام قائل شدن برای زنهای دیگران و چند کار دیگر از این قبیل قسم بدنست.

قرائت، تسبیح، لزوم راستگویی، نرمی با مردم، ارشاد ایشان، امر آنان بمعروف قسمت صوتست.

قسمت قلب عبارتست: از بکار واداشتن اراده و صرف آن در کار صحیح، خود را بزرگ نداشتن و لزوم تأنّی وجمع حواس با داشتن صبر و حوصله کافی».

سپس راه چهارمی هم برای خلاص ذکر کرده‌اند که خرافیست و عبارت از رساین باشد، وآن ساختن ادویه‌ایست که در شمار کیمیاست و در آینده بیان خواهد شد و جز از جهت اراده و تصحیح نیّت و تصدیق بوجود آنها که قادر بتحصیل آن شود، باین فن اتصال ندارد.

از این جهت خلاص را، عبارت از اتحاد با خدا دانسته که خداوند بینیازتر از آنست که بخواهد کار بد را بد جزا و کار خوب را سزا دهد و چون ضدوندی ندارد از

---

۱. چنانکه در اواسط فصل هفتم ذکر شده در کتاب پاتنجل سه راه برای خلاص ذکر شده.

اول؛ عادت دادن خویشتن بر قبض و انصراف حواس از خارج بداخل.

دوم؛ شناختن موجودات متغیر و صورفانیه تا قلب از آنها تنفر جوید.

سیّم؛ عبادت خداوند برای اینکه شخص را بخلاص از ماده موفق کند وکالبدی که بتواند شخص در آن، بمراتب کمال صعود کند باو بخشد.

اکنون که این سه طریقه را بخاطر سپردید بیرونی می گوید که قسم اول از سه راه خلاص که عادت دادن خود بر قبض حواس از بیرون بدرونست بمنزله مقدمه برای قسم دوم میباشد که شناختن موجودات متغیر و صور فناپذیر باشد و قسم سیّم که عبادتست برای هر دو راه دیگر خلاص مقدمه می باشد زیرا معنای مقدمه آنست که تا آن طی نشود بذی المقدمه شخص نخواهد رسید و اینجا چنینست زیرا که با عبادت و تمرین آنست که شخص بقبض حواس و برگرداندن مجرای آن موفق میشود و تا شخص هم مقام دوم را طی نکند نخواهد توانست که معرفت عقلی بزشتی مادیات یابد.

دسترس افکار بیرونست و خداوند بذات خود عالمست نه آنکه چیزی را که در حالی معلوم نبوده با علم عرضی بداند، و شخص خلاص یافته هم باین مرتبه میرسد و با خدا فرقی که دارد اینست که علم خداوند ازلیست و هر معلومی را پیش از حدوث میداند و علم این مرد نجات یافته حادث وطاریست و مانند خیال، بجد و جهد و کوشش بدست آمده، اما هنگام خلاص پرده‌ها بالا میرود وحجاب، مرتفع میشود و بذات او عالم میگردد، و دیگر حرص ندارد که مطلب پوشیده‌ای را بداند و از محسوسات داثر وفانی جدا میشود و با معقولات دائمه متحد میگردد.

بدین سببست که در پایان کتاب پاتنجل شخص سائل از کیفیت خلاص میپرسد مجیب میگوید میخواهی بگو که تعطل قوای سه گانه وعود آن بمعدنی، که از آنجا آمده خلاصیست و میخواهی بگو رجوع نفس، در حالی که عالمست بحقیقت خود عبارت از خلاصیست.

این دو مرد در اینکه چه اشخاص بمرتبه خلاصی میرسند با هم اختلاف کردند وعابد در کتاب سانگ میپرسد چرا وقتی فعل بدن تمام شد مرگ نمیرسد و قبل از پایان یافتن فعل، شخص میمیرد.

حکیم در پاسخ میگوید: موجب جدایی روح از تن یک حالت نفسانیست و پس از آنکه حالت طبیعی که موجب التیام این دو بود زائل شد تفرقه بین این دو میافتد، ولی تأثیر پس از زوال مؤثر مدتی باقی میماند، چنانکه چوبیرا که در فرفره گذاشته‌اند و سبب حرکت آنست پس از آنکه از فرفره بیرون کشیده شد باز تا مدتی فرفره حرکت میکند تا آنکه آهسته آهسته از کار می افتد و بدن هم پس از زوال روح مدتی بکار خود مشغولست و وقتی که بکندی از کار افتاد شخص بکمال خویش میرسد.

در کتاب پاتنجل چیزی که برگفته های پیش شاهد باشد اینست که شخصی که حواس و مشاعر خود را جمع کند مانند لاک پشتی که اعضای خویش را هنگام ترس جمع میکند چنین شخص از شمار افرادی که در بند هستند بیرونست زیرا رابطه اش با جهان منقطع گشته و از خلاص یافتگان هم محسوب نیست زیرا هنوز گرفتار بدنست.

آنچه از کلام پاتنجل با این قسمت مخالفست این میباشد که ابدان، برای ارواح دامهاییست که برای رسیدن بجزا برای آنها درست شده و کسی که بمنتها درجه خلاص رسیده در قالبی که هست برای کارهای سابق بمکافات رسیده نیازی باکتساب برای رسیدن بپاداش ندارد و از دام میرهد و از قالب بی نیاز میگردد ولی در این دام می چرخد، و حال آنکه روحش تواناست که هرجا میخواهد برود و زمان حیات هم میتواند از هر جسم قطور مانند دیوار و کوه و غیره بگذرد و این اجسام با کالبدش مخالفت نکند تا چه رسد باینکه جسد او با روح او مقاومت کند.

نزدیک باین مضمون از صوفیه نقل شده در دفاتر آنان، از یکی از ایشان نقل شده که طائفه ای از صوفیان بما وارد شدند، و از ما دورتر نشستند و یکی از آنان برخاست نماز بخواند و چون از نماز فارغ شد بمن گفت: در این حوالی جایی سراغ داری که آنجا بمیرم، من تصور کردم که جایی برای خواب میخواهد، این بود مکانی باو نشان دادم و او رفت آنجا دراز کشید و آرام گرفت، چون من از جای خود برخاستم واو را حرکت دادم دیدم بدنش سرد شده.

در تفسیر قول خداوند که فرموده ما او را متمکن در زمین گردانیم **(انا مکنا له فی الارض)**[1] گفته اند اگر بخواهد برای او زمین درهم پیچیده میشود و اگر بخواهد بر آب و یا هوا طیران میکند و کوهها در پیش او مقاومت نمیکنند.

اما کسانی که از مرتبه خلاص با کوششی که کرده اند بازمانده اند، آنان نیز درجاتی دارند در کتاب سانگ گفته شده کسی که بدنیا رو می آورد ولی دارای

۱. این آیه راجع بذوالقرنین است که خدا می فرماید او را در زمین متمکن گردانیم که مسافرتهای دوردست کند و در تفاسیر اسلامی راجع باینکه ذوالقرنین چه شخصی بوده بسیار گفتگو شده حتی بیرونی در آثار الباقیه یک فصل راجع باینموضوع ترتیب داده و تنها کسی که افتخار کشف این سر تاریخی را داشته مولانا ابوالکلام آزادست که ثابت کرده ذوالقرنین کورش کبیر بوده و چون پیش از ظهور کورش پیامبران بنی اسرائیل او را گاهی قوچی که از شرق خواهد آمد و سلطنت بابل را درهم خواهد شکست خوانده و زمانی عقاب شرق تعبیر کرده اند، کورش بهمین عناوین در زمان خود معروف بوده و مجسمه ای در دشت مرغاب فارس ازکورشست که مانند عقاب بال و مانند قوچ دوشاخ پیچاپیچ دارد واینداننشمند نه تنها سر قرآنی را کشف کرده بلکه بتاریخ ایران خدمتی در خور تمجید فرموده است.

حسن سیرتست و آنچه را دارد ببخشد در دنیا باو پاداش داده میشود، و بآرزوهای خود و آنچه دلخواهش میباشد و رفت و آمد در جهان بسعادت، که بدن و نفس بر حال او غبطه خورند خواهد رسید. و حقیقت تناسخ آنستکه بر اعمال سابقه مکافاتست اعم از اینکه در این کالبد باشد یا غیر آن، و کسی که در جهان بدون علم زهد ورزد او هم ببزرگی و ثواب میرسد ولی چون علم را که آلت وابزار خلافست ندارد خلاص نمی یابد، و کسی که با حصول هشت چیز نامبرده بخود مغرور شود و تصور کند بخلاص خود رسیده در همان مرتبه می ماند و گامی فراتر از آن نمی نهد.

این حکایت را برای کسانی آورده‌اند که در معرفت درجات مختلف دارند.

استادی با شاگردان خویش، شبی تار برای انجام کاری میرفت در میان راه چیزی را دیدند که در سر راه ایشان ایستاده و چون هوا تاریک بود ندانستند چیست استاد رو بشاگردان کرد و از یکایک ایشان پرسید این چیز چیست؟ شاگرد نخستین گفت نمیدانم چیست.

شاگرد دومی گفت من نیز نمیدانم چیست و نمی توانم بدانم چیست.

شاگرد سیمی گفت ما بشناسایی این حقیقت چه نیازی داریم و همگی در اینجا توقف کنیم تا آفتاب سر از افق بیرون آرد و روشنایی خورشید، حقیقت آنرا بما خواهد شناساند چنانچه موجودی هولناک و مهیب باشد همینقدر که بامداد شد از پی کار خود خواهد رفت اگر هم چیز دیگری باشد باز هم صبحگاهان خواهیم آن را شناخت.

پس این هرسه از شناختن حقیقت بازماندند، شاگرد نخستین بندانستن شاگرد دومی بندانستن و نقص از قدرت دانستن شاگرد سیمی بندانستن و کار را بعقب انداختن و رضایب بجهل دادن ولی شاگرد چهارمی پیش از تحقیق استاد خود را پاسخی نداد و بسوی آن چیز حرکت کرده دید کدو بیست بزرگ، که گیاهانی بر او پیچیده‌اند.

پس شاگرد چهارمی دانست که شخص زنده، نباید در جای خود بایستد تا امری بر او معلوم شود، و چون دید که کدو یی بیش نیست با خود گفت شاید در پس آن انسان یا حیوانی پنهان باشد این بود که نزدیکتر رفته و پایی بآن زده و آنرا انداخت

و شبهه از دلش زدوده شد و بخدمت استاد برگشت و ماجرا را باز گفت و استاد او را تحسین و تمجید فرمود.

آنچه از کلام یونانیان با این معانی شبیهست اینست که از فیثاغورس نقل کرده‌اند که او میگفت: حرص و کوشش شما در این عالم بر آن باشد که بعلت نخستین که علت علتهاست، متصل گردید تا آنکه بقای شما دائمی باشد و ازفساد و پراکندگی نجات یابید و بعالم حق و سرور حق و عزت حق بروید واز سرور و لذات پیوسته آنجا بهره‌مند شوید و نیز از فیثاغورس نقل شده که با آنکه جامه تن در بردارید چگونه امید بی نیازی دارید و با آنکه زندانی هستید چگونه آزاد خواهید گشت.

امونیوس میگوید: اما انباذ قلس و آنانکه پیش از او بودند تا برسد بهرقل، بر این رای بودند که روحهای آلوده همانطور در عالم چنگ خواهند زد تا آنکه از نفس کلی استغاثه جویند و نفس کلی نزد عقل وعقل نزد باری برای او غمخواری کند و باری از فیض خویش بر آن افاضه کند وعقل از نور خود بر نفس کلی که در این عالمست افاضه کند و این نفس جزئی از آن استغاثه جوید تا آنکه جزئی کلی را بمعاینه دیده و با آن متصل و بعالم او ملحق شود ولی این کار پس از روزگاران درازیست که بر او خواهد گذشت، و سپس بجایی میرود که مکان، زمان، رنج، تعب، لذات منقطع اینعالم در آن نیست.

سقراط میگوید: نفس بذاتها بجهان قدس دائم، که دارای حیات ثابت ابدیست برای مجانستی که موقع ترک تحیز دارد، میرود و مانند آن دائمی میشود زیرا از آنجهان بشبه تماس منفعل میشود و این انفعال عقل نامیده میگردد.

و نیز میگوید: نفس جدا با جوهر الهی که مرگ ندارد و انحلال نمی پذیرد چون قدیم و ازلیست مانند میباشد و جسد برخلاف روحست چون با هم جمع شدند طبیعت بدنرا امر میکند که او را خدمت کند و نفس را امر میکند که بر او ریاست داشته باشد و چون از هم جدا گشتند نفس بمکانی که غیر مکان جسدست میرود و از رسیدن بآنچه بآنها شباهت دارد سعادت می یابد و از مکان داشتن، حمق، جزع، عشق، وحشت، دیگر شرورانسی راحت مییابد و این کار وقتیست که او پاک باشد و جسد را دشمن باشد اما وقتی که از جسد پیروی کند و با او یاری نماید و بخدمت تن

و عشق بجسد پلید شود و تن با شهوات و لذات او را مسخر خود کند هیچ چیز را جز از نوع جسمانیات و ملامست آنها با خود سزاوارتر نمی یابد.

بروقلس میگوید: آنچه دارای نفس ناطقه باشد فقط مانند اثیر و اشخاص آن شکل کروی قبول میکند وآنچه هم نفس ناطقه و هم غیر ناطقه در آن حلول کند مانند انسان فقط دارای پیکری راست خواهد بود، و آنچه فقط نفس غیر ناطقه در آن حلول کرده و هم استقامت دارد وهم انحناء دارد مانند حیوانات غیر ناطق. و آنکه خالی از هر دو میباشد و جز قوه غاذیه در آن نیست مانند نباتات استقامت میپذیرد ولی بزمین خم میشود و مانند نباتات سر او در زمینست پس نبات خلاف انسانست و انسان درختیست آسمانی که ریشه اش بسوی مبداء اوست که آسمان باشد چنانکه ریشه نبات بسوی مبداء اوست که زمین باشد.

عقیده هندیان در طبیعت مانند این عقیده است ارجن میگوید: براهم در اینعالم بچه چیز شبیهست باسدیو میگوید: توهم کن که براهم مانند درخت آشوت[1] میباشد که درختیست تنومند و در هند معروف و بعکس دیگر درختانست یعنی ریشه هایش در بالا و شاخه هایش، در زیرست و غذای این درخت بسیارست بقسمی که فوق العاده تنومند میشود و شاخه هایش، زیاد میگردد و بزمین میچسبد و بشاخه های خود آویزان میگردد و در هر دو سمت بهم شبیه میشود پس براهم از این درختست که، ریشه های علیا و شاخش بید، و شاخه هایش آراء و مذاهب و برگهایش وجوه و تفاسیر آن میباشد و غذای آن با قوای سه‌گانه است و تنومند شدن و نگاهداشتن خود بمعونت حواسست و عاقل جز آنکه این درخت را با تبر زهد وترک زخارف دنیا از بیخ قطع کند چاره‌ای ندارد چون این درخت کنده شده از آفریننده آن جایگاه قراری میخواهد که دیگر بازگشت نداشته باشد و چون باین قرارگاه رسید سرما وگرما را در پشت سر خود می گذارد و از فروغ نیرین و فروغ آتش بفروغ الهی میرسد.

صوفیه در طریق خلاص همان راهی رفته اند که در پاتنجل گفته شد و

---

۱. ظاهرا آسوکا می باشد که در هند درختی معروفست و معنای کلمه اینست چیزیکه غم را نمیشناسد.

گفته اند مادام که تو اشاره میکنی موحد نیستی تا آنکه حق بر اشاره تو با محو کردن آن اشاره چیره شود و اشاره کننده‌ای باقی نماند.

در کلمات آنان راجع باتحاد با خداوند دلائلیست. چنانکه ازیکی از آنان پرسیدند حق کیست گفت چگونه نمی شناسم کسی را که من عین او هستم از نظر حقیقت و او من نیست از نظر مکان داشتن و اگر من، با نیّت خود برگردم بواسطه بازگشت باین از او جدا میشوم واگر اینیت را رها کنم سبک میگردم و با او یکی میشوم.

نیز مانند قول ابوبکر شبلی کل را خلع کن بکلیه بما میرسی و تو خواهی بود و ما نخواهیم بود و مانند جواب بایزید بسطامی که از او پرسیدند با چه وسیله‌ای باین مقام رسیده‌ای؟ گفت: همانطور که مار، از جلدش بیرون می آید من از جلد خود، بیرون آمدم سپس بذات خود نگریستم دیدم که من او هستم.

و نیز در تفسیر این آیه **(فقلنا اضر بوا بعضها ببعض)**[1] گفته اند امر بکشتن میت برای احیاء میت اخبار از اینست که قلب با نوار معرفت زنده نخواهد ماند جز با

---

۱. این جمله قسمتی از آیات سوره بقره است که خداوند بنی اسرائیل را یادآوری میکند که بخاطر آورید که درزمان موسی میان خود کشته‌ای یافتید که قاتلش معلوم نبود و میخواستید بدانید که کیست و خداوند موسی را فرمود که قسمتی از گاوی را که کشتید بر آن مرده بزنید تا بگوید کشنده او کیست و میگویند آن کشته نامش عامیل بوده.

اما قصه کشتن گاو که قسمتی از اوائل سوره بقره را تشکیل داده خلاصه اینست که موسی قوم خود را امر کرد گاوی بکشید و آنان بهانه جویی میکردند گاهی میپرسیدند که رنگش چه رنگی باشد و زمانی میپرسیدند که آیا گاویست که برای شخم زدن بکار میرود یا نه؟

تا آنکه موسی با الهام الهی گفت که آنگاوی است زرد رنگ و بسیار زرد سیر و هیچ لکه‌ای باید در تنش نباشد و سنش هم متوسط باشد و برای شخم زدن زمین هم بکار نرود.

تاکنون مفسرین اسلامی در تفاسیر بسیار از کشاف که مهمترین تفسیرست تا تفاسیر رازی و جلالی و طبری وابوالفتوح و غیره هیچکدام نتوانسته اند بفهمند که چرا خداوند موسی را امر فرمود که بقوم خود کشتن گاوی را امر کند و آنان چرا تا این اندازه بهانه جویی میکردند و موسی این مشخصات را برای آن گاو ماده از کجا آورد.

پس از آنکه از روی آثار یونانی و کشفیات در خاک مصر و خواندن خطوط هیروگلیفی تاریخ مصر روشن شد اسرار این آیات شگفت آور کشف شد.

میراندن بدن بسعی و کوشش تا آنکه از بدن اثری بماند که دارای حقیقت نباشد، و دل تو حقیقی باشد که اثری از نقوش هستی در آن نماند و گفته اند میان خدا و بنده هزار مقام، از نور و ظلمتست و کوشش صوفیان در اینست که ظلمت را طی کنند و بنور برسند و چون بمقامات نور رسیدند دیگر رجوع ندارند.

مرحوم محمد عبده که از علما و نویسندگان و آزادیخواهان مصر بود و مصر آزادی خود را تاحدی باَندانشمند مدیونست در تفسیر ناتمامی که بقرآن دارد میگوید:

چون بنی اسرائیل که از زمان یوسف تا موقع خروج که بقول خودشان چهارصد و پنجاه سال باشد در مصر اقامت داشتند و مصریان گاو می پرستیدند اینان هم تحت تأثیر مصریان قرار گرفته بودند و از کشتن گاو اکراه داشتند و موسی برای اینکه لوث شرک را از آنان پاک کند امر کرد که باید گاو را که معبود مصریانست بکشند و آنان بهانه جویی می کردند ولی موسی سرانجام آنانرا بکشتن گاو واداشت.

ملحقات کتاب

۱ ــ **دو کشف المحجوب** داریم یکی همین کتاب که ابویعقوب سجزی نگاشته و دیگری **کشف المحجوب** هجویری در تصوف که هر دو چاپ شده است.

۲ ــ ابوالعباس ایرانشهری یکی از علمای قرن چهارم است که بسیار مورد اطمینان و احترام «بیرونی» بوده و مشاهدات طبیعی او مورد استناد «بیرونی» است. با تتبع لازم در مراجع تاریخی از این دانشمند، نامی دیده نشد و چون بطوریکه در نوشته های بیرونی برخورد کرده‌ام او مرد بسیار دقیقی بوده و می دانم که خوانندگان این کتاب هم به شناختن او شائقند در اینجا به مواردی که در کتاب بیرونی از او مسائلی نقل شده اشاره می کنم:

الف ــ در کتاب **«تحدید نهایات الاماکن»** در فصلی که «بیرونی» از این موضوع بحث می کند که جوّ امکنه امر ثابتی نیست و ممکن است سردسیر، گرمسیر شود یا بعکس. از ابوالعباس ایرانشهری نقل می کند که گفته: «در قلعهٔ بیضا که در یک فرسخی سیرجان واقع است و اکنون سردسیر شده چند ریشه درخت خرما دیدم که معلوم می شود سابقاً این محل گرمسیر بوده».

مجدداً در این کتاب بیرونی نقل می کند که در دهکده بشت که در حدود نیشابور واقع است قناتی کنده شده بود به هنگام حفر قنات، در پنجاه ذراعی عمق آن زمین، باقیمانده سه درخت سرو که از کمی بالا تر از ریشه اره شده بود یافت شد و معلوم است که از زمان قطع آن درختها تا زمان حفر قنات، زمین آن اطراف، پنجاه و چند ذراع بالا آمده.

بیرونی دریکی از فصول این مطلب را بیان کرده که در اثر زلزله و حوادث دیگر ممکن است تغییرات عظیمی در زمین روی دهد.

ب ــ در کتاب **افراد المقال فی امر الظلال**، بیرونی از ابوالعباس نقل می کند که: «... از شطی گذشتم و از کوهی که رو به آفتاب بود صعود کردم و مردی نزدیک شط

شد و در مقابل خود دو سایه که یکی روی دیگری بود در کوه مشاهده کردم ...» و بیرونی این موضوع را با شکل هندسی اثبات می کند.

ج ــ در **آثار الباقیه**، بیرونی در فصلی که از اعیاد ایرانیان گفتگو می کند از ابوالعباس ایرانشهری نقل میکند که ایرانشهری گفته: «خداوند از نور و ظلمت بین نوروز و مهرگان پیمان گرفت». ترجمه **آثار الباقیه.**

مجدداً در این فصل از ایرانشهری نقل می کند: «... من از جمعی از علمای ارمنییه شنیدم که می گفتند: چون صبح روز ثعلب شود بر کوه بزرگی که میان زمین داخل و زمین خارج است قوچ سفیدی دیده می شود که در همهٔ سال جز این وقت دیده نمی گردد و مردم این ناحیه اگر این قوچ فریاد کند می گویند سال پرنعمت است و خوش خواهد گذشت واگر فریاد نکند به خشکسالی فال بد می زنند.»

برخی از اغلاط نسخهٔ چاپی کتاب که شایان اهمیت است

س	ص	
٦	١٧	(طیماوس الطیی) ظاهر (طیماوس الطبی) می باشد که منسوب بشهر تب Tebes یونان باشد. ابن ابی اصیبعه نیز طیماوس الطبی ذکر کرده
١٥	٢١	قسمت محذوف بقرینه ماقبل عبارت باید نظیر اینجمله باشد والسمع الی الهواء الالتادیة الصوت بتوسط الهواء
١٢	٣٠	للاستقاء ظاهر (لغیر الاستقاء) است زیرا نمی توان تصور کرد که چاه کندن برای آب آشامیدن گناه باشد بلکه چاه کندن برای اینکه مردم در آن افتند گناه است.
٤	٣٩	الغفلی ظاهر (العقلی) می باشد چون راه عقل از راههایی است که برای خلاص ذکر شده
١٤	٤١	ان یکون مخبأً لمزبلة شی ظاهر (ان یکون المزبلة مخبأً لشیء).
١	٤٣	نفاس وقیع صحیح بفاس وقیع است چون درخت باتبر تیز کنده می شود.

فهرست اعلام اسلامی